Moștenirea lui Petru Maior

Abordări ale modernității în Europa Centrală și de Est

Corina Teodor
Giordano Altarozzi
Maria Tătar-Dan
(Coordonatori)

Presa Universitară Clujeană

MOȘTENIREA LUI PETRU MAIOR

ABORDĂRI ALE MODERNITĂȚII ÎN EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST

CORINA TEODOR | GIORDANO ALTAROZZI | MARIA TĂTAR-DAN

(COORDONATORI)

MOȘTENIREA LUI PETRU MAIOR

ABORDĂRI ALE MODERNITĂȚII ÎN EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST

CORINA TEODOR | GIORDANO ALTAROZZI
MARIA TĂTAR-DAN

(COORDONATORI)

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2024

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Vasile Dobrescu

Prof. univ. dr. Toader Nicoară

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

Moştenirea lui Petru Maior : abordări ale modernităţii în Europa Centrală şi de Est / coord.: Corina Teodor, Giordano Altarozzi, Maria Tătar-Dan. - Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2024

Conține bibliografie; ISBN 978-606-37-2408-4

I. Teodor, Corina (coord.);
II. Altarozzi, Giordano (coord.);
III. Tătar-Dan, Maria (coord.)

94
32
929

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Introducere

Prezentul volum reunește o parte a textelor comunicărilor prezentate la conferința cu același titlu, organizată de Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade", în data de 10 decembrie 2021, la Târgu Mureș. Trecerea a două veacuri de la moartea ilustrului cărturar ardelean, patronul spiritual al Facultății noastre de Științe și Litere, a fost mobilul pentru organizarea acelui moment științific. Gândul nostru a fost de a reuni, la aceeași masă de dialog, istorici, filologi și teologi, adică tocmai reprezentanți ai celor trei domenii de exprimare livrescă a lui Petru Maior. Ulterior, am socotit oportun ca să acordăm o sferă mai largă conferinței, asociind și ceea ce s-ar putea defini ca o moștenire ideologică pentru Europa centrală și răsăriteană.

Așadar, comunicările reunite în acest volum, ce poartă semnăturile unor colegi din Cluj-Napoca, Alba Iulia, Blaj, Sibiu, Galați și Târgu Mureș propun o problematică complexă, legată atât de congenerii lui Petru Maior, cât și de receptarea mesajului acestuia și a imaginii sale publice în lumea românească, până târziu, în veacul XX. Totodată, o parte din ideile prezente în scrisul maiorean, ca de exemplu raportul etnie/confesiune, identitatea națională, memoria colectivă, apelul la istorie și la bogăția patrimoniului completează în mod inspirat acest volum.

Nu am gândit acest volum privind spre un grup distinct de cititori, însă având în vedere punctul său de pornire, credem că se adresează în primul rând

specialiștilor din domeniul istoric, filologic și teologic. În egală măsură însă poate fi lecturat de toți cei care doresc să-și îmbogățească cunoștințele despre istoria, identitatea și alteritatea în mijlocul căreia trăim.

Coordonatorii

Cărţile netipărite ale lui Samuil Micu Clain

Alin-Mihai GHERMAN[1]

În 1785 Samuil Micu termina după o muncă asiduă de 5 ani de tradus *Biblia*. O relaţie tensionată cu episcopul Ioan Bob (care datează, probabil, înainte de înscăunarea acestuia, blăjean fiind într-o relaţie apropiată cu precedentul episcop, Grigore Maior, cu siguranţă marcată şi de apropierea lui Maior, aflat la studii la Roma, de Inochentie Micu în timpul exilului roman al acestuia) îl pune în situaţia de a încerca tipărirea traducerii sale pe cont propriu, imprimând un mic fragment al ei care însoţea o listă de subscripție. Nu a reuşit să adune suma necesară tipăririi acesteia, astfel că în 1790 s-a adresat episcopului ortodox Gherasim Adamovici, care nu reuşeşte nici el să susţină tipărirea traducerii. După ce Micu cedează pentru 600 de galbeni tipografiei din Blaj traducerea sa, în 1795 se începe imprimarea ei, care se încheie la 15 noiembrie 1796. Detaliile tipăririi acestei lucrări ilustrează pe deplin lungul periplu de peste un deceniu al tipăririi *Bibliei*, fiind totodată emblematice, la nivel generalizabil, pentru eforturile, reușitele şi nereușitele lui Samuil Micu în editarea propriilor lucrări.

Uneori se poate vorbi de reuşite incomplete. Un astfel de caz este lucrarea *Legile firei, ithica şi politica sau filosofia cea lucrătoare* (Sibiu, 1800). Deşi foaia de titlu a cărţii anunţă că lucrarea este „în patru părţi împărţită şi întru acest

1. Doctor în filologie, specialist în carte veche românească.

chip aşăzată" tipăritura propriu-zisă nu conţine decât două părţi. Au rămas în manuscris *A filosofii cei lucrătoare partea 3: Ethica sau învăţătura obiceaiurilor* şi *A filosofiei cei lucrătoare partea 4: Politica*. O ediţie viitoare (pe care ne-am propus-o, ea fiind în curs de finalizare) trebuie să aibă în vedere integritatea lucrării, adăugând textului tipărit şi manuscrisul în ultima redactare antumă.

Traducerile din textele filosofice făcute, în majoritatea lor având ca model scrierile filosofice ale lui Friedrich Christian Baumeister[2], sunt libere, cărturarul blăjean renunțând la unele pasaje, introducând, însă, texte personale. Ele cunosc mai multe redactări făcute între anii 1780 şi 1800, caracterizate prin încercarea de a răspunde principiului accesibilităţii, tendinţă care se manifestă prin renunţarea la terminologia filosofică neologică şi înlocuirea acesteia cu cuvinte din lexicul comun. Combinarea acestor două trăsături face ca forma finală[3] a acestor texte să fie atât de diferită de sursa lor originală, încât pot fi considerate, pe bună dreptate, drept texte originale[4]. Viitoarele ediţii ale textelor sale filosofice vor trebui să fie făcute luând în considerare atât ultima, cât şi prima redactare a lor.

La fel este situaţia lucrării sale lexicografice, inaugurată printr-un glosar de mici dimensiuni aflat în cea de a doua parte a lucrării scrise în colaborare cu Gheorghe Şincai, *Elementa lingae dacoromae sive valachiae,* tipărită la Viena în 1780, continuând cu un *Dictionarium valachico-latinum*, precedat de o redactare a unui dicţionar latin-român (ale cărui fragmente se găsesc risipite în mai multe manuscrise ale sale cu traduceri patristice), căreia îi definitivează o primă redactare înainte de 1793[5], pe care a îmbunătățit-o, astfel că în anul morţii sale, 1806[6], a tipărit un prospect pentru subscripție la această lucrare. În mod ciudat,

---

2. Pentru o imagine de ansamblu asupra lucrărilor istorice și filosofice ale lui Samuil Micu vezi: Pompiliu Teodor, *Sub semnul luminilor – Samuil Micu*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000.
3. Vezi ediţia noastră din *Loghica* (Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007) în care a fost pusă în anexă prima redactare a textului.
4. Nu este singura situaţie în cultura română. De exemplu, proze ale lui Costache Negruzzi, care o bucată de timp au fost considerate originale, au fost trecute, după descoperirea modelului lor francez în categoria „prelucrări", termenul fiind impropriu. Stabilirea gradului de originalitate în relaţia cu originalul ar trebui să determine considerarea acestora fie ca traduceri, fie ca texte originale (bineînțeles, cu menţionarea modelului după care au fost alcătuite).
5. Samuelis Klein, *Dictionarium valachico-latinum*, ediţie de Ladislau Galdi, Budapest, 1944.
6. Bar iii, p. 276.

la 1814, s-a tipărit după moartea lui un nou prospect pentru aceeași lucrare[7]. Credem că fragmente ale acestei lucrări, considerată multă vreme pierdută, se află într-un extras făcut de Gheorghe Şincai şi pe mai multe file răzleţe aflate într-o mapă păstrată în colecţiile Bibliotecii Academiei Române din Cluj, care conţine şi dicţionarul lui Ioan Cornelli, redactat cândva după apariţia *Lexiconului de la Buda* (1825) şi 1848 (anul morţii lui Cornelli)[8].

Dintre lucrările sale istorice trebuie amintită *Istoria şi lucrurile şi întâmplările românilor* a cărei imprimare a început în 1806 pe fascicole (prima fiind făcută în corpul *Calendarului* de la Buda din acel an), urmând ca asamblarea tuturor fascicolelor să se facă ulterior sub titlul *Istoria şi lucrurile şi întâmplările românilor pre scurt* (considerată în mod greşit de unii ca fiind o altă lucrare decât marea sa sinteză istoriografică). Din păcate, *Calendarul* de la Buda din 1807, tipărit după moartea sa, conţine un text redactat de Gheorghe Şincai, în mod special alcătuit cu menirea să facă legătura cu *Hronicul* său, din care *Calendarul* din 1808 conţine un prim fragment.

Aceste elemente mai sus prezentate ne conduc la propunerea reexaminării în întregime a scrierilor lui Samuil Micu din perspectiva aflării unor lucrări care, fiind pregătite de el pentru o viitoare tipărire, se află într-o redactare finală clară şi fără corecturi.

Primul proiect de editare, reuşit în întregime, este cel al tipăririi propriei sale versiuni a *Bibliei*, accesibilă înţelegerii contemporanilor săi. Chiar şi aceasta s-a realizat însă cu dificultate.

Pe lângă cel de al doilea proiect tipografic, cel lexicografic, de care s-a vorbit mai sus, cel de-al treilea proiect este expunerea unui sistem filosofic coerent, în cea mai mare parte construit pe baza tratatului lui Friedrich Christian Baumeister, din care unele părţi au fost tipărite integral, altele doar parţial în timpul vieţii lui (*Theologhie moralicească sau bogoslovia*, Blaj, 1796; *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei*, Buda, 1799; *Legile firii, ithica şi politica sau filosofia cea lucrătoare*), dar şi de lucrări rămase în manuscris, din care unele au fost tipărite

---

7. B.R.V. IV, pp. 19-141.
8. Vezi şi Alin-Mihai Gherman, „Geneza dicţionarului lui Samuil Micu", în *Ion Coteanu. In memoriam*, Craiova, Editura Universitaria, 2005, pp. 193-198.

postum[9]; acest fapt va obliga un viitor editor să le asambleze într-un tot unitar. Acestora va trebui să li se adauge într-o anexă şi primele redactări ale respectivelor texte, care probează evoluţia limbajului filosofic de la o terminologie filosofică neologică la un limbaj care are la bază lexicul comun, supus principiului accesibilității, sacrificând exactitatea inițială a proprietății termenilor[10].

O situaţie specială o prezintă cel de-al patrulea proiect, dedicat istoriei ecleziastice. Istoria propriu-zisă a fost pregătită de el în mai multe variante, redactate între 1782 şi 1803, unele mai ample, lucrate după *Historia ecclesiastica* a lui Claude Fleury, altele în prelucrări sintetice personale, din care, cel puţin varianta din 1790 (*Istorie bisericească pre scurt pentru folosul iubitorilor de învăţătură*) şi *Istorie bisericească dintr-a lui abbas Claudie Fleuri* în 5 volume din 1803[11] au fost destinate tiparului, rămânând totuși în manuscris. Ele includ și foarte multe referințe culturale, fiecare secol se încheie cu un capitol dedicat culturii epocii, făcând o trecere în revistă a tuturor scriitorilor, fie ei creștini sau păgâni și cu enumerarea și, uneori, cu descrierea mai amănunțită, a operelor lor.

Celor două variante ale istoriei bisericeşti, atât cea amplă, prelucrată după Claude Fleury, cât și cea pre scurt, trebuie să le adăugăm o amplă colecţie de texte selectate din literatura patristică, pe care a proiectat-o foarte probabil ca o antologie sau filocalie creştină. Din traducerile sale din literatura patristică îi amintim, aşa cum apar în textele învăţatului blăjean, pe: Abba Amon, Abba Macarie, Anastasie Sinaitul, Andrei Criteanul, Chiril al Ierusalimului, Dorotei, Dositei al Ierusalimului, Efrem Sirul, Epifanie, Eustatie Antioheanul, Grigore din Nazianz, Grigore Bogoslovul (Teologul), Ioan Damaschin, Ioan Scărarul, Ioan Gură de Aur, Pahomie, Teodor Studitul. Dar în primul rând trebuie menţionat Vasile cel Mare, din opera căruia Micu a tradus un număr impresionant de texte, însumând 9 volume de manuscris. Lor trebuie să le adăugăm *Canoanele*

9. Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Bucureşti, Editura Științifică, 1966.
10. Vezi Samuil Micu Clain, *Loghica*, ediţie de Alin-Mihai Gherman, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007.
11. Lor trebuie să le adăugăm două manuscrise care cuprind capitole importante ale istoriei bisericești, respectiv *Istoria Împărecherii întră Beserica Răsăritului și a Apusului, carea s-au făcut pre vremea lui Mihail Cheluralie patriarhului Ţarigradului și a săborului de la Florenţia* (o ediţie a acestui text este în curs de finalizare) și *Istoria cum au luat turcii Ţarigradul și cum au picat și au răspopit grecii din împărăţia lor.*

săboarelor a toată lumea şi a celor namesnice şi ale Sfinţilor Părinţi, ceale primite în Besearica Răsăritului, care a cunoscut două redactări, ultima din 1798.

La o cercetare atentă trebuie observat că toţi cei menționați mai sus aparţin patristicii răsăritene. Toate aceste traduceri au fost efectuate din latină după ediţii occidentale. Ne punem întrebarea, căreia nu i-am găsit un răspuns ferm, de ce nu a fost preocupat şi de patristica occidentală, scrisă în limba latină, căci nu găsim între scrierile sale niciun text tradus din Sfântul Augustin (căruia Biserica Răsăriteană îi acordă doar titlul de „Preafericitul"), Sfântul Isidor de Sevilla sau Sfântul Ieronim[12]. Cu siguranţă faptul că aparţinea bisericii greco-catolice, care păstra cultul răsăritean şi majoritatea tradițiilor Bisericii Răsăritene a jucat un rol foarte important în această opțiune.

Avem, totuşi două excepţii: un imn în versuri libere, *În sfânta mare sâmbătă*[13], de fapt o traducere a lui *Stabat Mater dolorosa* şi traducerea după Thoma a Kempis, *De imitatione Christi*[14]. În cazul celei de-a doua traduceri o explicaţie ar fi că textul atribuit lui Thoma a Kempis fusese deja asimilat de cultura noastră, o traducere în slavonă făcută de Udrişte Năsturel fusese tipărită în 1647 la Mănăstirea Dealul, *Imitaţia lui Cristos*, textul circulând şi în redactări manuscrise slavone sau chiar în tălmăciri româneşti. În schimb, traducerea lui *Stabat Mater* pare a fi mai degrabă ca fiind scrisă din profundă pietate, dar şi un exercițiu literar de versificație.

Privită multă vreme ca un accident sau chiar ca o curiozitate, traducerea *Istoriei adevărate* a lui Lucian din Samosata[15] ar putea fi încadrată în această serie ca o ilustrare a literaturii păgâne din primele secole ale creştinismului, Micu făcând de două ori referinţă la el în *Istoria bisericească pre scurt:* „Afară de aceasta, păgânii carii era mai cărturari cu cuvântări înşelătoare şi încurcate să războia asupra sfintei creştineştii credinţă, în tot chipul hulind şi năpăstuind pre creştini ca să-i poată pune în ura norodului. Aşea au fost în suta a doaoa

12. Din care, totuși, a tradus scrierea sa hagiografică despre viața unui sfânt răsăritean, *Viața Sfântului Pavel Tireul*.
13. Manuscris românesc nr. 124, aflat la Biblioteca Academiei Române din Cluj-Napoca.
14. Tipărită postum, *A Thomei de la Câmp de urmarea lui Hristos,* Blaj, 1812.
15. Publicată de Nicolae Laslo=Lascu, *A lui Lucian Samosateanul a Istoriei ceii adevărate traducere de Samuil Micu,* text publicat după manuscrisul de la Oradea și precedat de o notiță introductivă, în „Cultura creștină", XXII (1942), pp. 1-6.

Chels, Creschent filosoful chinic şi Luchian Samosathenul"[16] şi „Luchian Samosathenul, om fără Dumnezău, carele şi împotrivă oamenilor şi împotriva lui Dumnezău au scris"[17].

La o cercetare mai atentă se observă că Samuil Micu era interesat de literatura omiletică răsăriteană (propria sa creaţie omiletică[18] având puternice relaţii cu tradiţia patristică), spre deosebire de *Predicele* lui Petru Maior, care vădesc puternice relaţii cu tradiţia omiletică occidentală (citează în repetate rânduri din Sfântul Augustin), dar şi cu modelul omileticii occidentale contemporane lui. În calitatea sa de călugăr, pe care şi-a revendicat-o până la sfârşitul vieţii sale, Samuil Micu tălmăceşte, de asemenea, tot din surse răsăritene un număr considerabil de texte ascetice şi de reglementări ale vieţii monahale. Dintre ele trebuie amintite: *A celui dintru sfinți părintelui nostru Vasilie cel Mare arhiepiscopul Chesareei Capadochiei rânduiala către cei ce împreună sau pustniceaşte lăcuiesc* (B.A.R.-Cluj, ms. rom. 22) şi *A celui dintre sfinți părintelui nostru Vasilie cel mare învăţături aschiticeşti* (B.A.R.-Cluj, ms. rom. 228).

O şansă la fel de mică au avut traducerile sale teologice. Cu foarte importanta excepție a tipăririi *Bibliei* la Blaj în 1795, aproape niciuna din scrierile sale în acest domeniu nu au fost cunoscute atât contemporanilor, cât şi urmaşilor, cu toate că multe dintre acestea erau pregătite în redactări definitive pentru tipar. Samuil Micu îşi dorea să pună la dispoziţia contemporanilor sursele esenţiale ale literaturii patristice, pregătind o teologie coerentă. Aceasta era destinată să vină ca o ilustraţie pentru *Istoria bisericească pre scurt*, care are două redactări, ultima fiind făcută în 1790.

Că aşa stau lucrurile o dovedesc numeroasele trimiteri pe care le face în această lucrare la propriile sale traduceri. Astfel, vorbind despre filosofia elenistică din primele veacuri ale creştinismului, el spune: „Eresurile filosofilor păgâneşti cine voiaşte să le ştie, cetească cuvântul Sfântului Epifanie de spunerea credinţăi, care de mine s-au tălmăcit şi s-au scris româneaşte", iar

16. Samuil Micu, *Istoriia bisericească pre scurt* (în manuscris, la Biblioteca Academiei Române din Cluj-Napoca), p.71.
17. *Ibidem*, p. 441.
18. *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morţi*, Blaj, 1784. Textul a avut un mare ecou în cultura română, fiind reeditat la Sibiu în 1842.

vorbind despre Sfântul Chiril al Ierusalimului, adaugă: „Toate ale lui scrieri 21 de catihisis şi un cuvânt de slăbănogul şi o epistolă către împăratul Constantie sânt de mine tălmăcite şi scrise româneaşte”, referindu-se la Sfântul Ieronim, menţionează: „Fără de aceasta, multe scrisori au lăsat besearecii de folos, din care româneaşte numai viiaţa Sfântului Pavel Tibeul întâiul pusnic şi viiaţa lui celui robit o avem de mine tălmăcite”. Totodată, când se referă la Sfântul Vasile cel Mare nu uită să adauge: „Dintru a lui scrisori româneaşte de mine tâlcuite până acum sânt 22 de omilii sau cuvinte către norod, de judecata lui Dumnezău, hotărârile iticeşti sau de îndreptarea obiceaiurilor, trei cuvinte aschiticeşti sau călugăreşti, întrebări, hotărâri scurte cu întrebări şi cu răspunsuri, 313, rânduialele călugăreşti şi din hotărârile ceale mai pre larg şi cuvântul către fiiul cel duhovnicesc şi vro câteva epistole”, numărul exemplelor putând fi mărit considerabil.

Numărul mare al traducerilor făcute de Samuil Micu şi, mai ales, selectarea textelor, dovedeşte în plus faptul că el este cel mai apropiat dintre reprezentanţii Şcolii Ardelene de tradiţia culturală răsăriteană, implicit de literatura românească anterioară lui. În *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor* face în repetate rânduri referință la texte tipărite sau manuscrise ale scriitorilor români de până la el, același lucru putându-l întâlni şi în alte texte ale lui: în *Istoria bisericească pre scurt* menţionează o serie de tipărituri româneşti. Astfel, neuitând să menţioneze şi propria sa contribuţie, vorbind despre Sfântul Efrem Sirul notează: „Doao cuvinte a lui avem tipărite româneaşte în Mărgărit, avem şi al treilea de lauda preafrumosului Iosif de mine tălmăcit”; la fel, vorbind despre Sfântul Ioan Gură de Aur, menţionează: „Din toate aceastea rumâneaşte nu avem fără numai 27 de cuvinte tipărite în Bucureşti, carea carte să zice Mărgărit. Mai sânt încă trei cuvinte în evangheliia lui Matheiu tălmăcite de preasfinţitul Ioan episcopul Orăziei Mari şi 88 de cuvinte în evangheliia lui Ioan de mine tălmăcite”.

Spre deosebire de textele filosofice, scrierile sale teologice și traducerile din literatura patristică cunosc aproape întotdeauna o singură redactare. Explicația o putem găsi în faptul că trăsăturile limbajului bisericesc în care scrie el erau

de multă vreme consacrate în cultura noastră de o întreagă tradiție, oferindu-i lui Samuil Micu o terminologie sigură şi precisă.

O editare a tuturor acestor scrieri, fie ele texte originale sau doar traduceri, va oferi o imagine inedită a celui mai prolific dintre reprezentanții Şcolii Ardelene, în care modestia şi hărnicia s-au îmbinat în mod fericit cu harul cuvântului bine potrivit. Pe de altă parte, vor revela dimensiunile ale mai multor proiecte generoase şi diferite de traducere, menite să pună la dispoziţia cititorilor români cărţi până atunci inaccesibile în limba naţională.

Scriitori teologi blăjeni. Petru Maior – 1760, Târgu Mureș – 1821, Buda (Ungaria)[1]

William A. BLEIZIFFER[2]

Repere biografice

Petru Maior, reprezentant marcant al Școlii Ardelene și cărturar iluminist sub a cărui personalitate N. Iorga așează în *Istoria literaturii românești din secolul* XVIII o întreagă operă, s-a născut la Târgu Mureș, într-o familie de cărturari, al cărei strămoș este pomenit sub numele de George încă din vremea războiului lui Francisc Rákóczi al II-lea. Acest strămoș a avut doi copii, Teodor și Basiliu, acesta din urmă fiind bunicul lui Petru Maior, care era al treilea din cei opt copii ai lui George Maior, preot român unit și protopop de Târgu Mureș, om liber și nobil de *Diciosânmărtin*, și al Anei (n. Munteanu).

Născut în anul 1760 la Târgu Mureș în familie preoțească, începe studiile în orașul natal, iar mai apoi la Blaj (1769-1774), unde se și călugărește. Școala

1. Acest studiu a apărut și în: William A. Bleiziffer, *Petru Maior (1760-1821)*, în Mitropolia Română Unită cu Roma Greco-Catolică, Scriitori teologi blăjeni, coord. PS Cristian, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2022, pp. 29-42.
2. Pr. Conf. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Departamentul Blaj.

blăjeană, cu spiritul valorilor europene promovate în acea perioadă, a marcat neîndoielnic formarea intelectuală a celui care urma să devină unul dintre cei mai reprezentativi exponenți ai curentului iluminist promovat de Școala Ardeleană. Concepția și metoda istorică a celor mai de seamă reprezentanți ai acestei Școli a fost marcată de mediul școlilor de la Blaj sau Trnava; alături de Gheorghe Șincai, Petru Maior are șansa de a-și completa formarea filosofică și teologică la „Propaganda Fide" din Roma (1774-1779)[2], urbe prin care vor trece mai apoi toți reprezentanții Școlii Ardelene.

Anterior revenirii în țară petrecere un an la Viena, unde urmează cursurile Școlii juridice „Sfânta Ana" (1779-1780), în contacte directe cu alți gânditori români (Samuil Micu, Ioan Budai Deleanu, Ștefan Solcivai și Alexandru Fiscuti) și unde își nuanțează și desăvârșește formația. Prezența la Viena, cu amprenta pe care a primit-o din partea unor gânditori europeni galicani sau febronieni, care se opuneau orientării scolastice promovate de Roma, îi hotărăște un alt destin, „acela de pion al Luminismului", în detrimentul propagandei prozelite în Biserica Transilvană[3]. Scurtul popas la Viena i-a permis studii aprofundate și lecturări extinse; acest contact s-a dovedit decisiv și a oferit premisele orientării spre reformismul iozefin și paralel, sintetizarea ideologică pe care mai apoi o va promova în propriile scrieri.

În 1780 revine la Blaj unde, după numai trei ani, în 1783, părăsește ordinul călugăresc și se integrează definitiv generației *Supplex*-ului, la a cărui elaborare participă. În calitate de profesor predă, între 1780-1784, logica, metafizica și dreptul natural; mai apoi se stabilește la Reghin unde activează ca preot. Între 1785-1809 ocupă funcția de protopop greco-catolic de Reghin. Revenit în țară ocupă o serie de funcții care îi oferă posibilitatea să transpună „un comportament original la acea dată, dar care va deveni notoriu şi tradiţional în secolul al XIX-lea. Respectiv, el nu năzuieşte să transplanteze tezaurul de cunoştinţe dobândite în Apus pe portaltoiul spiritualității regăsite acasă, ci face din

2. Generația formată din Petru Maior, Ioachim Pop și Gheorghe Șincai este considerată ca fiind „cea mai cunoscută generație de alumni români care au studiat la Roma", în timp ce Propaganda Fide era considerat „institut catolic din lume". Laura Stanciu, *Iluminism central european. Școala Ardeleană*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2010, pp. 70, 105.
3. *Ibidem*, p. 105.

aceste cunoştinţe instrumentul puternic de prospectare a realităţii româneşti, de înţelegere şi orientare a psihologiei intelectuale autohtone şi de integrare într-un circuit valoric al formelor româneşti de expresie, câte se manifestau distinct la acea dată”[4].

În 1808, la moartea lui Samuil Micu, este numit la propunerea episcopului Iosif Vulcan, să-l înlocuiască pe acesta în calitate de cenzor și corector la Tipografia din Buda (1809-1821), unde debutează editorial la 1809 cu *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*. La aceeași tipografie izbutește, singurul dintre cărturarii transilvăneni ai vremii, să-și tipărească aproape toate scrierile.

Opera

Prin operele sale Petru Maior se înscrie în domeniile istoriei, filologiei, lingvisticii, moralei creștine și dreptului. Realizează, de asemenea, o serie de traduceri fiind cunoscător al mai multor limbi străine (vorbea latina, italiana, greaca și germana), și colaborează la elaborarea mai multor gramatici și dicționare. În promovarea propriilor teze, dar și pentru a sublinia modernitatea operei sale, Petru Maior face apel la mai multe dimensiuni științifice (arheologia, numismatica, epigrafia, filologia), capabile să investigheze trecutul și să ofere argumentele necesare în susținerea și apărarea lor. Operele lui Petru Maior se pot grupa astfel[5]:

Scrieri istorice

- *Istoria pentru începutul românilor în Dachia. Întocmită de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și la Înălțatul Crăiescul Consilium Locumtențiale al Ungariei crăiesc a cărților revizor.* La Buda, în Crăiasca Tipografie a Univer-

4. Ioan Chindriş, Niculina Iacob, *Petru Maior în mărturii antologice*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2016, pp. 5-6.
5. Am preferat păstrarea criteriilor de distincție și prezentare a scrierilor lui Petru Maior așa cum sunt ele prezentate în *Școala Ardeleană, Antologie de texte alcătuite și coordonate de Eugen Pavel*, vol. I, II, III, IV, Academia Română, Fundația Națională Pentru Știința și Artă, Muzeul Național al Literaturii Române, București, 2018. În continuare: *Școala Ardeleană.*

sității Ungurești din Pesta, 1812*; Școala Ardeleană*, vol. I, 10, pp. 401-513, 1270-1286. În același volum se găsesc și exegeze filologice: *Disertatie pentru începutul limbei românesti* și *Disertatie pentru literatura cea vechie a românilor*[6].

- *Disertație pentru începutul limbei românești*, 1821; *Școala Ardeleană*, vol. I, 11, pp. 514-535, 1287-1289.
- *Disertație pentru literatura cea veche a românilor*, reprezintă al doilea apendice la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia; Școala Ardeleană*, vol. I, 12, pp. 536-551, 1290-1293.
- *Răspunsul la cârtirea carea s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior, autorul Istoriei celei pentru începutul românilor în Dachia.* La Buda, la Crăiasca Tipografie a Universității Ungariei, 1814; *Școala Ardeleană*, vol. I, 21, pp. 790-814, 1343-1346.
- *Animadversiones in Recesionem historiae de origine Valachorum in Dacia e valachico in Latinum conversae,* Budae, Typis Regiae Universitatis Pestinensis, Pesta, 1814; *Școala Ardeleană*, I, 22, 815-872, 1347-1351.
- *Reflexiones in responsum domini recensentis Viennensis ad Animadversiones in recensionem Historiaie de origine Valachorum in Dacia e Valachico in Latinum translatae.* Pesthini, 1815. Typis Ioan. Thom. Trattner; *Școala Ardeleană*, vol. I, 126, pp. 873-924, 1352-1354.
- *Contemplatio recensionis in valachicam Anticriticam litterariis Ephemeridibus Viennensibus, nro 7. Februar, 1816, divulgatae.* Budae, Typis Regiae Univers. Hungaricae, 1816*; Școala Ardeleană*, I, 24, 925-955, 1355-1356.

Scrieri lingvistice

- *Animadversiones in orthografiam latino-valachicam, Reveredissimi Domini Corneli*, 1815; *Școala Ardeleană*, II, 48, 522-537, 1539-1541.

6. Ediția a II-a îngrijită de Iordachi de Mălinescu și Damaschin Bojâncă, Buda, 1834; ediția a III-a, Budapesta-Gherla, 1883. Ediție critică și studiu asupra limbii de Florea Fugariu, 2 vol., București, 1970; *Școala Ardeleană,* vol. I, pp. 1270-1271.

- *Orthographia Romana sive latino-valachica, una cum clavi, qua penetratia originationis vocum reserantur. Per Petrum Májor de Ditsö Szent Márton, archidiaconum diocesis fogarasiensis, districtus Görgényensis, ac regium revisorem librorum Budensem, Primum Valachico idiomate cocinnata, deinde in Latinum Translata*, Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae, 1819; *Orthografia* are ca anexă *Dialogu pentru începutul limbei română întră nepot și unchi; Școala Ardeleană*, vol. II, 52, pp. 630-705, 1549-1552.
- *Dialog pentru începutul limbii române întră nepot si unchi*, Buda, 1819; *Școala Ardeleană*, II, 53, 706-733, 1553-1557.
- *Disetație despre articlii limbei românești*, c. 1820, manuscris de 10 file păstrat în mauscris, reprezintă primul apendice la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*; *Școala Ardeleană*, vol. II, 54, pp. 734-744, 1558-1560.

Scrieri literare

- *Întâmplările lui Telemah, fiul lui Ulise (Odissevs) întocmite de Fenelon, arhiepiscopul Cambrei, acum întâi de pre limba italienească pre limba românească prefăcută*, Buda, 1818, 287 pagini; *Școala Ardeleană*, vol. III, 91, pp. 231-262, 1485-1493.

Scrieri teologice și religioase

- *Procanon ce cuprinde în sine cele ce sânt de lipsă spre întelesul cel deplin și desăvârșit al canoanelor si a toată tocmeala bisericească spre folosul mai de seamă a românilor, alcătuit și întocmit de Petru Maior, anul lui Hristos 1783* (rămas în manuscris, a fost prima dată publicat de Constantin Erbiceanu la București, în 1894, apoi de Preot Profesor Grigorie Marcu, la Sibiu, în 1948, (XXIV + 154 p.); *Școala Ardeleană*, vol. III, 108, pp. 785-806, 1554-1557.

- *Protopapadichia, adecă puterea, drepturile sau privileghioanele protopopilor celor românesti din Ardeal arătate de protopop Petru Maior de Reghin. Anul Domnului* 1795. Rămasă în manuscris, publicată fragmentar de Grigorie Silași în foaia „Sionul Românesc", Viena, (1865 – 1866) și integral de Ioan Chindriș și Laura Stanciu[7]; *Școala Ardeleană*, vol. III, 117, pp. 1037-1057, 1607-1611.
- *Didahii, adecă învățături pentru creșterea fiilor, la îngropăciunea pruncilor morți, culease de Petru Maior de Dicio-Sămărtin, parohul sas-Reghinului și protopop Gurghiului în Ardeal, precum și la Înălțatul Crăiescul Locumtențiale Consilium al Ungariei crăiesc cărților revizor.* La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universității Ungurești în anul 1809; *Școala Ardeleană*, vol. III, 124, pp. 1190-1227, 1637-1639.
- *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți, culease de Petru Maior de Dicio Sânt-Mărtin, paroh sas-Reghinului și protopop Gurghiului în Ardeal, precum și, la Înălțatul Crăiescul Locumtențiale Consilium al Ungariei, crăiesc cărților revizor*. La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universității Ungurești, în anul 1809; *Școala Ardeleană*, vol. III, 125, pp. 1228-1249, 1640-1642.
- *Prediche sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului, culease de Petru Maior de Dicio Sân-Mărtin, paroh sas-Reghinului și protopop Gurghiului în Ardeal, precum și la Înălțatul Crăiescul Locumtențiale Consilium al Ungariei crăiesc cărților revizor*. La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universității Ungurești din Pesta, 1810-1811, 3 volume; *Școala Ardeleană*, vol. III, 126, pp. 1250-1276, 1643-1645.
- *Istoria Bisericii românilor atât a cestor dincoace, precum și a celor dincolo de Dunăre. Întocmită de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și la Înălțatul Crăiescul Consilium Locumtențiale al Ungariei crăiesc a cărților revizor.* La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universității din Pesta în anul Domnului 1813; *Școala Ardeleană*, vol. III, 127, pp. 1277-1297, 1646-1653.

---

7. Petru Maior, *Protopapadichia*, (ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Chindriş I.), Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1997; *Protopopadichia*, prefață de Pompiliu Teodor, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar, indici, bibliografie selectivă de Laura Stanciu, Alba Iulia, Muzeul Național al Unirii, 1998.

Scrieri didactice și instructive, traduceri

- *Învățătură de a face sirup și zahăr din mustul tuleilor de cucuruz, după ce s-au cules cucuruzul de pre ei, întocmită de d. Ioan Nep. Neuhold*. La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universității Ungurești, 1812; *Școala Ardeleană*, vol. IV, 149, pp. 252-264, 835-836.
- *Învățătură pentru prăsirea pomilor, scrisă de Haintl Franțisc, domnul Rășpacului și Necsingului, a multe învățate și iconomești soțietăți împreună soț.* La Buda, în Crăiasa Tipografie a Universității Ungurești, 1812; *Școala Ardeleană,* vol. IV, 150, 265-273, 837-838.
- *Disertatie a lui Ioan Burger – M. D. despre zahăr, carele din must de tulei de cucuruz și de jugastru se face, scurtată și pre limbă românească prefăcută.* La Buda, cu tiparul Crăieștii Tipografii a Universității Ungurești din Pesta, 1813; *Școala Ardeleană*, vol. IV, 152, pp. 293-307, 842-843.
- *Învățătură despre agonisirea vitei de vie și despre măiestria de a face vin, vinars și oțet, întocmită de autorii Șaptal, Rozier, Parmentier și Dussieux, întru acest chip scurtată de abatul Ludovicu Mitterpaher, iară acum prefăcută în limba românească.* La Buda cu tiparul Crăieștii Tipografii a Universității Ungurești din Pesta, 1813; *Școala Ardeleană*, vol. IV, 154, pp. 333-350, 847-848.
- *Învățătură pentru ferirea si doftoriia boalelor celor ce se încing prin țeară și a celor ce se leagă și a unor boale sporadice, adică pe ici pe colo îmblătoare ale vitelor celor cu coarne precum și a cailor, a oilor și a porcilor,* La Buda, în Crăiasa Tipografie a Universității Ungurești, 1816; *Școala Ardeleană*, IV, 158, pp. 407-431, 859-864.
- *Scurtă învățătura despre vărsatul cel mântuitoriu Scurtă învățătura despre vărsatul cel mântuitoriu scrisă de Frățilă Bene, doftorul. Dată a doao oară la lumină mai avuțită.* La Buda, în Crăiasca Tipografie a Universitatei de la Pesta; *Școala Ardeleană*, vol. IV, 160, pp. 461-474, 871-872.
- *Învățătură despre cultura sau creșterea frăgarilor și a viermilor de mătasă, pentru întrebuințarea Școalelor Naționale, de arhimandridul Ludvig Miterpaher.* În Buda, la Crăiasca Tipografie a Universității din Pesta, 1823; *Școala Ardeleană*, vol. IV, 169, pp. 643-658, 894.

O amprentă indelebilă

Opera și personalitatea lui Petru Maior au lăsat o puternică amprentă asupra societății românești transilvănene din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cea mai prolifică activitate ca scriitor este desfășurată la Buda, unde continuă aprofundarea temelor de interes pentru cercetările sale și unde, așa cum am mai subliniat, își publică majoritatea operelor. În *Istoria pentru începutul românilor în Dachia,* lucrare ancorată profund în ideile fundamentale ale iluminismului românesc, promovează ideea latinității românilor, unitatea și originea neamului și continuitatea acestuia în Dacia.

Preocupările pe tărâmul lingvisticii s-au concretizat în operele *Animadversiones in orthografiam latino-valachicam*, *Orthographia Romana sive latino-valachica* cu anexa *Dialogu pentru începutul limbei română întră nepot și unchi,* care vin să completeze studiile din anexele *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, respectiv exegezele filologice *Disertație pentru începutul limbei românesti* și *Disertație pentru literatura cea vechie a românilor.* Trebuie subliniat, de altfel, că preocupările lui Petru Maior față de dimensiunea lingvistică aveau ca scop poziționarea limbii române ca instrument și mijloc de exprimare capabil să transmită noțiunile fundamentale ale culturii moderne. În mod diferit, dar corect față de poziția contemporanilor săi, Samuil Micu şi Gheorghe Şincai, Petru Maior susține și argumentează ideea conform căreia limba română este continuatoarea limbii latine vulgare; a constatat deosebirea dintre acele cuvinte care formează fondul vechi al limbii romanice și neologismele împrumutate din limba latină clasică.

Dacă discursul teologic și istoric al lui Petru Maior, ca de altfel al întregii sale epoci, este marcat de amprenta iluminismului catolic și a jansenismului, discursul literar și omiletic este motivat de dorința de a propune la nivelul maselor o serie de învățături moralizatoare cu caracter catehetic și divulgativ. Omiletica sa, stimulată de operele predicatorului iezuit Paolo Segneri, a acordat atenție nu doar conținutului discursului, ci și impactului pe care acesta l-a avut la nivelul sensibilității și moralității credincioșilor cărora acesta se adresează.

Prin cele trei lucrări ale lui (*Propovedanii*, *Didahii*, *Prediche*), omiletica devine pentru Petru Maior un adevărat program de iluminare nu doar a clericilor,

cărora li oferă astfel un sprijin omiletic, ci și al maselor. Operele bisericești sau religioase au ca scop nu doar responsabilizarea și educarea preoților; ele urmăresc în același timp să educe poporul la viața religioasă și morală. Apărător vehement al valorilor morale, uneori deosebit de severe, autorul omiliilor adaptează și remodelează textul la condiția și tradiția românilor, dar deschide în același timp perspective pentru cunoașterea culturii și civilizației apusene; nu surprinde să descoperim printre trimiteri referințe la scriitori sau oratori greco-romani (Aristotel, Diogene, Platon, Socrate, Tertulian) și autori patristici orientali (Sf. Chiril, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore Teologul), dar și occidentali (Sf. Ambrozie, Sf. Augustin, Sf. Grigore cel Mare).

Valoarea lingvistică a predicilor este marcată de construcția acestora în limba vorbită, la care se adaugă în măsura cuvenită și dacă circumstanțele o impuneau, neologisme și sinonime care fixează și mai mult învățătura propusă. Predicile lui Maior nu sunt simple povestiri sau dialoguri circumstanțiale între preot și onorași, ci reprezintă comunicarea și explicarea unui text doctrinar, unde accentul cade pe reliefarea adevărurilor fundamentale de credință și a indicațiilor de aplicare a acestora în viața cotidiană. În același timp, predicile sunt concepute pentru a promova deopotrivă normele bisericești și civile, chemate să colaboreze la desăvârșirea comunității. Predica devine astfel nu doar mijloc privilegiat de propovăduire a moralei și învățăturii creștine, ci și o modalitate eficientă de a face educație civică tuturor categoriilor de enoriași, indiferent de condiție.

Temele fundamentale ale predicilor lui Maior, păcatul și moartea și ulterioara reflexie asupra acestor realități în perspectiva mântuirii (*Didahii*), corespund în mare măsură idealului de emancipare și educație a omului. „Practic, *Didahiile* nu seamănă deloc cu niciuna dintre cărțile de predici cunoscute, nici ca tematică a cuvântării, nici ca structură, nici ca modalitate de prezentare a învățăturii. Originalitatea cărții constă în faptul că în ea nu se vorbește decât sporadic despre moarte, despre momentul de durere, de despărțire, doliu sau înviere. Toate operele oratorice destinate slujbei prohodului apărute în Transilvania au la sfârșit un adaos ce cuprinde iertăciunile, *Didahiilor* le lipsesc”[8].

8. Laura Stanciu, Ioan Adrian Circa (ed.), *Petru Maior, Didahii, adecă învățături pentru creșterea fiilor, la îngropăciunea pruncilor morți*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011, p. 11.

Alături de tema păcatului și a morții, Petru Maior armonizează echilibrat între temele sociale referitoare la administrarea sfintelor taine și cele teologice și teme referitoare la biserică, iubire, providență, avere, caritate, indiferență, superstiții, botez, euharistie, căsătorie etc.[9]. Prin omiliile sale autorul nostru se distanțează oarecum de clișeele tradiționale demonstrând o deschidere spre acele orizonturi culturale care sunt compatibile cu iluminismul și care, în calitatea lor formativă, creau premisele emancipării omului de rând. Preotul, în accepțiunea lui Maior, nu era doar un păstor de suflete, un administrator al sacramentelor sau un celebrant al Euharistiei, ci era deopotrivă un predicator și un duhovnic care asuma o dublă valență, aceea de conducător spiritual și călăuză socială, un educator al comunității. Un educator activ care trebuie, prin predică, să educe poporul în condițiile în care rata de alfabetizare a maselor în realitatea satului transilvănean era mai degrabă discretă.

Prin opera sa omiletică Petru Maior a provocat o schimbare radicală la nivelul conținutului și al rostului predicii, nu doar în bisericile din Transilvania, ci deopotrivă în Principate: editarea predicilor lui Petru Maior a determinat o evoluție a omileticii românești, discursul religios prezentat în limba română cunoscând o schimbare semnificativă. Predica nu era doar o prezentare de conținuturi religioase și morale, ci avea în același timp scopul de a forma civic și intelectual toate categoriile de credincioși; astfel, altarul devine mijloc de instruire și educare a maselor. Integrarea diferitelor teme din cotidianul social în discursul omiletic reprezintă noutatea care, alături de recomandarea de a rosti liber predicile, atât în biserică cât și în afara ei, acordă predicii posibilitatea să fie mai receptivă și mai atractivă pentru ascultători.

Maior și-a scris predicile pentru toți românii, indiferent de apartenența confesională. Predicile sale se adresau preoților, dar și credincioșilor care știau citi și nu au o tentă confesională. Plecând de la limba vorbită a integrat în varianta unitară a limbii epocii o serie de neologisme, preponderent latine sau italiene, care aparțineau vocabularului internațional; neologismele și regionalismele mai puţin cunoscute sunt folosite cu prudență și doar atunci când

9. Laura Stanciu, Alin-Mihai Gherman (ed.), *Petru Maior, Prediche sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2017, pp. 27-29.

este necesar, limba bisericească tradițională fiind astfel supusă unui proces de înnoire temperată care a creat condițiile pentru unificarea și modernizarea exprimării cultivate.

Discursul religios propus și folosit de Petru Maior marchează trecerea de la cazania tradițională la predica românească modernă, mai bogată în conținut teologic și informațional, și mai bine structurată din perspectiva finalității urmărite. Întreaga operă omiletică, cel mai probabil elaborată în perioada cât a activat ca protopop la Reghin, este marcată de baza comună a Reformei catolice¸ inspirată de exemplul roman, și îndeosebi al predicatorului iezuit, deja amintit, Paolo Segneri. În cazul *Didahiilor*, însă, Petru Maior dă naștere unei opere cu totul originale în literatura română și îndeosebi în cea teologică, omiletică și morală[10]. „Maior s-a detașat... de climatul tradițional și a exemplificat și prin opera sa omiletică o deschidere diferită spre un orizont cultural, ce a prilejuit desacralizarea temelor generale privitoare la moralitate și viață, compatibile cu pragmatismul iluminist tocmai prin asumarea domeniului laicității. Acest proces de treptată laicizare și asumare a domeniului laic a făcut ca predicile lui Maior să beneficieze de o largă circulație în Transilvania secolelor 18 și 19, în medii românești diverse”[11].

Toată viaţa și opera sa Petru Maior şi-a pus-o în slujba poporului din care făcea parte, și această dăruire conferă operelor sale o forţă nebănuită. Considerat a fi una dintre cele mai reprezentative personalităţi ale Şcolii Ardelene şi a neamului românesc, Petru Maior s-a dovedit a fi un scriitor cu o concepție modernă; opera sa reprezintă o sinteză a ideilor acestei şcoli, pe care le-a exprimat cu claritate, pe înțelesul tuturor.

Decesul său, survenit la 14 februarie 1821 și consemnat în *Liber V mortuorum* a parohiei catolice din Buda, încheie un destin exemplar din istoria spiritualității noastre. Blajul îi păstrează vie memoria dedicându-i un bust în ansamblul sculptural al Câmpiei Libertății și intitulându-i o stradă într-unul din cartierele centrale ale orașului.

10. Laura Stanciu, Ioan Adrian Circa (ed.), *op.cit.*, p. 11.
11. Laura Stanciu, *Biografia unei atitudini: Petru Maior (1760-1821)*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2003, p. 214.

Profilul unui intelectual iluminist: Petru Maior

Iulian BOLDEA[1]

Contextul iluminist

În efortul de a legitima drepturile naţiunii române din Transilvania, corifeii Şcolii Ardelene au recurs la argumente istorice şi filologice, unele dintre ideile lor latiniste fiind, cum se ştie, nu de puţine ori, exagerate. Cu toate acestea, nu poate fi negat rolul Şcolii Ardelene în formularea, mai mult sau mai puţin sistematică, a latinităţii limbii române. Pe de altă parte, în armonie cu ideologia iluministă moderată, care preconiza schimbări sociale implementate prin intermediul unor „reforme" şi prin efortul de luminare a maselor, intelectualii Şcolii Ardelene au înţeles faptul că emanciparea maselor se poate înfăptui doar prin educaţie şi cultură, prin organizarea învăţământului în limba română, prin editarea de cărţi de popularizare ştiinţifică şi manuale şcolare, traducerile, adaptările şi sintezele accesibile ale unor cărţi de filosofie şi teologie având un

1. Prof. univ. dr., Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade" din Târgu Mureş, cercetător Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai" din Târgu Mureș.

rol pregnant, în ciuda faptului că nu se poate vorbi de o concepţie filosofică, teologică sau pedagogică cu conţinut original. Astfel de lucrări, adaptate la cerinţele şcolii româneşti din epocă sunt *Procanonul* lui Petru Maior, *Loghica* şi Învăţătură metafizică de Samuil Micu, *Învăţătura firească* de Gheorghe Şincai. În acelaşi timp, documentul programatic al gândirii şi acţiunii politice, *Supplex Libellus Valachorum Transilvaniae* (1791) trebuie corelat cu ideile şi argumentele cuprinse în tratatele de istorie ale cărturarilor Şcolii Ardelene: *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* şi *Istoria şi lucrările şi întâmplările românilor* de Samuil Micu, *Hronicul românilor şi a mai multor neamuri* de Gheorghe Şincai şi *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* de Petru Maior. Nu trebuie, de asemenea, să uităm că Gheorghe Şincai a alcătuit o primă colecţie de documente referitoare la istoria românilor, în douăzeci şi şase de volume, rămasă în manuscris. Pe de altă parte, *Hronica românilor şi a mai multor neamuri* a lui Gheorghe Şincai se remarcă prin erudiţie şi accent polemic incontestabil, astfel încât argumentarea şi legitimarea condiţiei identitare a naţiunii române şi latinitatea limbii române au generat un curent latinist cu exagerări şi controverse, ajungându-se la ideea cu totul nefastă a purificării limbii române de elementele nelatine. În ideologia Şcolii Ardelene, relaţia dintre starea limbii şi existenţa naţională se concretizează prin intermediul unor aspecte particulare, cărturarii epocii sesizând raportul dintre limbă şi cultură, limba fiind considerată un mijloc fundamental pentru cultivarea naţiunii, prin instruirea, cultivarea publicului. Petru Maior, de pildă, traduce o serie de texte morale şi religioase, dar şi manualul de sericicultură al abatelui Ludwig Mitterpacher intitulat *Învăţătură despre cultura şi creşterea frăgarilor şi a vermilor de mătasă*. Cartea avea, aşadar, pentru aceşti cărturari, un rol esenţial în eliberarea neamului, căci, o spune Lucian Blaga într-un articol publicat în revista „Vremea" în 1943, cărţile erau „cărămizi pentru zidirea lumii, şi ei se simţeau chemaţi să pună umărul la zidirea lumii româneşti care rămăsese în urmă, undeva, în zile de început, în timp ce săptămâna lumii celeilalte era în plină duminecă sau într-un «veac prealuminat»". Ca detaliu extrem de semnificativ, în vremea în care era protopop al Reghinului, Petru Maior stătea de vorbă cu ţăranii şi copiii din satele Transilvaniei, cu devoţiune şi pasiune intelectuală.

Biografia ca operă

Există, s-ar putea spune, în ciuda sau poate chiar din cauza unor lacune biografice, a absenţei mărturiilor documentare din viaţa privată a cărturarului, o discrepanţă între impresia de calm şi echilibru a avatarurilor existenţiale şi spiritul polemic al scrierilor sale, revoltele şi rechizitoriile, accentele morale punitive care răzbat din studii, predici, scrisori sau pagini confesive. Petru Maior s-a născut, cum se ştie, în anul 1760 la Târgu Mureş, efectuând cursuri la gimnaziul romano-catolic de aici, unde studiază istorie, geografie, aritmetică, greacă şi latină, într-o ambianţă riguroasă. La îndemnul tatălui, urmează, între anii 1772-1773, cursurile Gimnaziului de la Blaj, avându-i ca profesori pe Samuil Micu şi Gheorghe Şincai, Gimnaziul de la Blaj fiind singura instituţie de învăţământ mediu din Transilvania acelei perioade în care învăţământul se derula în limba română, acesta fiind motivul pentru care la Blaj „se instruiau toţi tinerii capabili să ocupe funcţii publice”[2]. Pasiunea pentru istorie i-a facilitat lui Maior obţinerea unei burse de studii la Colegiul Urban *De Propaganda Fide* de la Roma, unde cărturarul s-a călugărit, sub numele monahal Paul. Petru Maior a studiat aici în perioada 1774-1779 filosofia timp de doi ani, apoi teologia timp de trei ani, evoluţia sa şcolară fiind urmărită „cu stricteţe de Gheorghe Şincai, care-i fusese profesor la Blaj”[3]. În această perioadă, Petru Maior se documentează la Biblioteca Vaticană, la Biblioteca Benedictină şi la Biblioteca Colegiului *De Propaganda Fide*, urmând apoi studii de drept canonic la Colegiul „Sancta Barbara” din cadrul Universităţii din Viena (1779-1780). Petru Maior ocupă pentru scurt timp o catedră la Blaj, după care devine, din 1785, timp de mai mult de două decenii, paroh, apoi protopop la Reghin, trăindu-şi ultimii ani la Buda, la tipografia universităţii, în calitate de corector al cărților românești. La Budapesta moare, la vârsta de 65 de ani, la 14 februarie 1821. Dovedind maturitate intelectuală, pasiune a documentului şi capacitate de interpretare veridică a faptului istoric, Petru Maior a publicat opere importante pentru conturarea identităţii naţionale, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* (1812) şi *Istoria besericei românilor* (1813), lucrări ce se caracterizează

2. Serafim Duicu, *Pe urmele lui Petru Maior*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1990, p. 33.
3. Maria Protase, *Petru Maior: un ctitor de conştiinţe*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 28.

prin „logica imbatabilă, expresia lingvistică vitriolantă şi spiritul polemist"[4]. Convingerile iluministe ale lui Maior sunt reliefate în *Procanon*, unde cărturarul transilvănean îşi exprimă aderenţa la politica reformistă a lui Iosif al II-lea, ilustrative fiind şi lucrările cu caracter teologic ale lui Petru Maior, de la cele de început (*Procanon*, 1783, *Protopopadichia*, 1795), la cele din sfera omileticii (*Propovedanii*, 1809, *Didahii*, 1809, *Prediche*, 1810-1811), până la lucrarea sa de maturitate, *Istoria Besericei Românilor* (1813), în care se revelează capacitatea de sinteză a cărturarului, dar şi beneficiile emancipării culturale de sorginte iluministă, etica religioasă creştină fiind reconfigurată din perspectiva concepţiilor reformiste. Responsabilitatea preotului, necesitatea catehizării comunităţii, ilustrarea binelui şi a datoriei, ideea toleranţei religioase reprezintă tot atâtea expresii revelatoare ale dinamicii unei confluenţe a percepţiei sacrului prin credinţă cu raţionalismul de sursă iluministă, într-un echilibru fragil al tematicii religioase şi al celei sociale, aceste texte conţinând ecouri şi referinţe din filosofie şi oratorie (Platon, Aristotel, Seneca) sau din literatura patristică (Augustin, Grigore cel Mare, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ioan Damaschinul etc.). Considerate „dimensiuni esențiale ale omileticii maioriene"[5], etica binelui și etica datoriei reprezintă axele fundamentale ale predicilor lui Maior, binele individual fiind cel care favorizează emanciparea socială a colectivităţii ca ansamblu social, *Predichele*, de pildă, circumscriindu-se în sfera iluminismului european fascinat de ideea de bine şi de fericire a fiinţei umane (Bianchi, Muratori, Febronius, Wolff etc.).

Sub zodia filologiei

În domeniul filologiei, corifeii Şcolii Ardelene au redactat primele studii vizând structura gramaticală a limbii române, demersul iluminismului românesc marcând, în fond, cum s-a mai spus, o etapă intermediară, de tranziţie, de la umanismul cronicarilor la manifestările paşoptiste, ca expresie superioară

4. *Ibidem*, p. 201.
5. Serafim Duicu, *op.cit.*, p. 194.

a conştiinţei de sine a neamului. În acelaşi timp, se propune un mod nou de configurare conceptuală a istoriei, prin apelul la studiul arhivistic şi documentaţia factologică, aptă să circumscrie ansamblul formelor de manifestare a vieţii naţiunii, dar se propune şi o concepţie nouă asupra cărţii, prin diversificarea rolurilor şi funcţiilor acesteia, accentul epistemologic fiind deplasat de la memoria scriptică, cumulativă, la o arie variată de teme, reprezentări şi preocupări (studiu istoric, lucrări filologice, texte de popularizare, memorii politice sau opere literare). Un alt aspect care trebuie reţinut este simbolistica insurgenţei şi spiritul polemic ce definesc lucrările corifeilor Şcolii Ardelene, textele lor definindu-se printr-o amprentă ideologică foarte pronunţată. Studiile istorice şi filologice ale reprezentanţilor Şcolii Ardelene erau redactate nu doar din raţiuni teoretice, ci „pentru a apăra cu ştiinţa poporul lor", cum afirmă Mario Ruffini, în studiul *La scuola latinista romena*[6]. Gheorghe Bulgăr consideră că, în raport cu situaţia Transilvaniei, lucrările intelectualilor ardeleni erau „manifeste politice şi spirituale, pledoarii pentru adevăr şi dreptate, cu ştiinţă precisă, practică, nu simple derivate ale unei erudiţii abstracte"[7]. Istoria şi limba îşi asumă un „caracter militant"[8], interesul pentru unificarea limbii române literare având-şi sursa în faptul că aceşti intelectuali erau conştienţi de faptul că limba, cultura, istoria „deschideau poporului român orizontul larg al întreg neamului românesc, (…) anticipau asupra viitoarei unităţi naţionale"[9]. Cultura se dezvoltă acum sub auspiciile romanităţii, după cum „latinitatea era dogmă în gramatică"[10]. De altfel, în ideologia acelei epoci, cultivarea, consolidarea şi unificarea limbii literare erau percepute ca o îndatorire patriotică, mobilizatoare, dragostea faţă de „neam" şi „naţie" adâncind interesul pentru limbă şi stimulând aceste preocupări subordonate unor energii de natură ideologică. Un asemenea imperativ este subliniat de către autori ca un resort determinant şi

6. Mario Ruffini, *La scuola latinista rumena (1780–1871). Studio storico-filologico*, Roma, Signorelli, 1941, p. 69 (trad. ns.).
7. Gheorghe Bulgăr, *Scriitori romani despre limba si stil*, Bucureşti, Editura Albatros, 1976, p. 41.
8. David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2013, p. 470.
9. Dimitrie Macrea, *Studii de lingvistică română*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1970, p. 66.
10. Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania, în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 132.

asumat programatic al eforturilor lor, Paul Iorgovici recunoscând, în *Observaţii de limbă rumânească*, interesul său pentru perfecţionarea limbii: „Eu din ardoarea pentru naţia mea n-am păstrat osteneala pentru a aduce limba aceasta la o stare mai bună"[11]. Pe de altă parte, Samuil Micu recunoaşte că dragostea pentru cultura patriei sale l-a stimulat în redactarea dicţionarului: „Să scriu această carte m-a îndemnat numai iubirea pentru cultura şi ştiinţa neamului meu". Conştiinţa lingvistică a Şcolii Ardelene se integrează în conştiinţa naţională ca un domeniu particular esenţial al acesteia, îmbogăţindu-i conţinutul, astfel încât se poate spune că, pe temeiul conştiinţei de limbă se dezvoltă conştiinţa naţională, conştiinţa unităţii de neam, G. Ibrăileanu reţinând, în *Spiritul critic în cultura românească*, aportul conştiinţei lingvistice, cristalizată prin lucrările Şcolii Ardelene, la consolidarea conştiinţei naţionale şi a unităţii neamului: „Curentul latinist, început în Moldova în veacul al XVII-lea, renaște acum în Transilvania, ajunge până unde poate să ajungă - până la limită - și devine, ceea ce e foarte important, o forță socială, un ferment de progres. Și e curios - la prima vedere numai, căci vom vedea pricinile - că acest curent nu poate prinde tocmai în Moldova, acolo unde a apărut întâiași dată"[12]. Eforturile cărturarilor Şcolii Ardelene relevau, astfel, un scop teoretic-polemic, reclamat de imperativele disputelor politice, dar şi un scop didactic-utilitar, scopul intrinsec, legat strict de cultivarea şi unificarea limbii române având, în raport cu celelalte finalităţi, un raport secundar. Lucrările cu caracter lingvistic ale cărturarilor ardeleni nu urmăreau însă normarea limbii în vederea perfecţionării şi unificării ei, ci vizau un scop pragmatic, modelarea şi reconfigurarea instrumentului necesar pentru ca limba română să poată fi cunoscută şi învăţată, dovedindu-se, în acelaşi timp, originea sa latină. Apreciind importanţa *Lexiconului de la Buda*, Nicolae Iorga scria despre acesta că este de fapt o „demonstraţie, precum demonstraţii erau toate lucrările Şcolii Ardelene, o demonstraţie a originii romane pe care o avea poporul".

---

11. Paul Iorgovici, *Observaţii de limba rumânească*, Buda, 1799, ediţie de Doina Bogdan-Dascălu, Crişu Dascălu, Timişoara, Editura Facla, 1979.
12. Garabet Ibrăileanu, „Spiritul critic în cultura românească", în vol. *Opere*, I, Bucureşti, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2014, p. 98.

Strădania cărturarilor Şcolii Ardelene a fost mai ales aceea de a aduce dovezi şi argumente plauzibile pentru a demonstra unitatea şi coeziunea limbii, Petru Maior relevând importanţa acestui aspect, urmărit cu consecvenţă în evoluţia şi continuitatea sa, accentuându-se ideea menţinerii unităţii limbii române în diverse etape istorice. Unitatea limbii, în structura ei originară nu a putut fi dislocată de contactul cu populaţiile slave, Petru Maior observând că influenţa limbilor străine, şi mai ales a limbii slave, nu a alterat structura intimă a limbii române, care s-a menţinut, în esenţa sa, aceeaşi: „Însă slovenii de ţesătura limbei româneşti cea din lontru, nice cum nu s-au atins, ci aceasta au rămas întreagă, precum era când întâiu au venit romanii, strămoşii românilor în Dacia". Ideile esenţiale ale gândirii lingvistice ale Şcolii Ardelene vor fi preluate şi vehiculate în perioada următoare de către cărturarii din cele trei ţări române (Alecu Russo, Negruzzi, Heliade, Timotei Cipariu, Bariţiu etc.). Cu toate acestea, sesizând diferenţierile regionale existente, Petru Maior observă, în *Disertaţie pentru începutul limbii româneşti*, că aspectul scris conservă o limbă mai unitară, spre deosebire de aspectul vorbit: „Ba în cărţi nice nu au fără o dialectă singură".

Ideea dezvoltării, modelării şi nuanţării limbii române literare în concordanţă cu ritmul progresului ştiinţific şi tehnic este subliniată de Petru Maior în *Istoria besericei românilor* (1813): „Unde întru ştiinţele cele mai înalte nu ne-ar ajunge unele cuvinte, precum grecilor le iaste slobod în lipsele sale a se împrumuta de la limba elinească şi sârbilor şi ruşilor de la limba slovenească cea din cărţi, aşa şi noi toată cădinţa avem a ne ajuta cu limba latinească cea corectă, ba şi cu surorile limbei noastre, cu cea italienească, cu cea frâncească şi cu cea spaniolească". În acest sens, Petru Maior expune două recomandări semnificative: îmbogăţirea limbii române cu elemente lexicale din celelalte limbi romanice mai importante şi, pe de altă parte, necesitatea punerii de acord a limbii literare cu stadiul dezvoltării ştiinţei moderne, subliniindu-se necesitatea transformării acesteia într-un important factor cultural. Referindu-se la problematica latinităţii limbii române, Petru Maior consideră că limba latină clasică s-a format şi a evoluat din limba latină populară, din care au derivat apoi toate limbile romanice, cărturarul negând, în acelaşi timp, influenţele limbii

autohtonilor asupra limbii latine, chiar dacă e acceptată influenţa limbilor slave asupra limbii române, influenţă exercitată mai ales asupra lexicului, structura gramaticală a limbii rămânând în esenţa sa latină. Cu toate acestea, în lucrările lui Petru Maior îşi găsesc ecoul şi unele tendinţe puriste, exagerate, cum ar fi opinia că s-ar putea elimina cuvintele slave din limba română. Opiniile despre limbă şi ortografie ale lui Petru Maior se regăsesc în mai multe lucrări: *Disertaţie pentru începutul limbii române, Disertaţie pentru literatura cea veche a românilor*, ambele publicate la sfârşitul lucrării *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, din 1834). Importante sunt şi alte lucrări ale lui Petru Maior, despre originea şi ortografia limbii române: *Orthografia romana sive latino-valachica una cum clavi* (1819) şi *Dialog pentru începutul limbii române*, după cum relevante pentru efortul cărturarului sunt fragmentele rămase în manuscris dintr-o gramatică (*Disertaţie despre articlii limbii româneşti* şi *Fragmente sintactice*), care au fost publicate mai târziu. În aserţiunile sale despre latinitatea limbii române, Petru Maior expune o opinie distinctă de ideea susţinută de Samuil Micu şi Gheorghe Şincai, care considerau că limba română este rezultatul „coruperii" latinei clasice. Petru Maior relevă existenţa unei limbi latine „gramaticească sau a învăţaţilor" şi alta a „poporului", precizând că latina clasică s-a format din latina populară, care se regăseşte la originea tuturor limbilor romanice, idee acceptată astăzi de romanişti.

Argumentând că şi limba română îşi are originea în limba latină populară sau vulgară (*latina vulgaris*), Petru Maior crede că „limba românească e acea limbă lătinească comună, care pe la începutul sutei a doao era în gura romanilor şi a tuturor italienilor". În acelaşi timp, cărturarul neagă influenţa limbii autohtonilor asupra limbii latine, considerând că unele particularităţi ale limbii române (postpunerea articolului hotărât sau sunetul î) ar putea proveni din limba latină adusă de colonişti în Dacia. Pe de altă parte, Petru Maior recunoaşte influenţa limbii slave asupra limbii române, subliniind faptul că această influenţă s-a exercitat într-o măsură considerabilă asupra lexicului, în timp ce structura gramaticală şi-a conservat fundamentul esenţial latin: „Slovenii de ţesetura limbei româneşti cea de luntru nice cum nu s-au atins, ci aceia au rămas întreagă, precum era când au venit romanii, strămoşii

românilor, în Dachia". Considerentele puriste ale lui Petru Maior transpar cu suficientă claritate atunci când cărturarul enunţă opinia că s-ar putea proceda la o eliminare a cuvintelor slave din limba română: „Cuvintele care sunt de la sloveni vârâte în limba românească prea lesne se cunosc şi uşor ar fi, de s-ar învoi românii spre aceia, a le scoate şi a face curată limba românească". Se ştie că, în secolul al XIX-lea, continuatorii curentului latinist (Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian, Ion C. Massim) vor încerca să pună în practică intenţia „purificării" limbii române prin eliminarea elementelor slave, configurând profilul unei limbi artificiale, un jargon nefiresc, nenatural, satirizat de scriitorii reprezentativi ai epocii (Vasile Alecsandri, Alexandru Odobescu sau Costache Negruzzi). O altă lucrare lingvistică semnificativă pentru rezolvarea practică a problematicii neologismelor şi pentru amplificarea sferei vocabularului este *Lexiconul de la Buda*, redactat în scopul normării materialului lexical existent la acea dată, corifeii Şcolii Ardeleane căutând să ofere burgheziei româneşti o serie de modalităţi practice de cunoaştere şi de valorificare a limbii române, în cel mai pur spirit iluminist, într-o perioadă a destrămării feudalismului şi a efervescenţei idealurilor burgheziei. De altfel, cultivarea limbii pentru prosperitatea naţională a fost afirmată mereu de către cărturarii ardeleni. Theodor Aaron, de pildă, în *Scurtă apendice la istoria lui Petru Maior* (1828) constată că „cel dintâi… mijloc… spre cultivarea şi procopsirea naţiii este cultivarea limbii", idee exprimată şi de Emanoil Gojdu în *Cuvântarea* sa din 1829, către boierii din Principate. Autorii *Lexiconului de la Buda* (Samuil Micu, V. Coloşi, Petru Maior, I. Cornelli, I. Theodorovici şi A. Teodori) considerau că limba reprezintă o modalitate eficientă de cultivare a spiritului naţional. Petru Maior este cel care coordonează şi revizuieşte *Lexiconul*, elimină unele cuvinte considerate inadecvate, introducând totodată cuvinte cu circulaţie în toate provinciile româneşti. În introducerea la *Lexicon*, Petru Maior se referă şi la unele probleme de ortografie, dar şi la trecerea la alfabetul latin, necesară, pentru că astfel cuvintele de origine latină vor deveni „mai vederoase": „Până vor scrie românii cu slove chiriliceşti..., care cu acea viclenie sunt băgate între români, ca cu tot să se stângă limba română, niciodată nu vor fi vederoase cuvintele latine în limba română: cu atâta funingine au acoperit boiereasca lor faţă şi ca întru o

neagră capsă fără speranţă (nădejde) de scăpare amar le ţin închise! De câte ori mi s-a întâmplat mie, de, îndoindu-mă de vreun cuvânt, oare latinesc este, cât l-am scris cu slove sau litere latine, îndată cu strălucire i se văzu latina lui faţă şi părea că râde asupra mea de bucurie că l-au scăpat din sclavie şi caliceştile chiriliceşti petece". Idei radicale, neargumentate temeinic se referă la originea limbii române care e „limba cea vechie a poporului prea străluciţilor romani", idee împinsă mai apoi la extrem şi absurd: „De vom vrea a grăi oblu, limba românească e mama limbei cei lătineşti".

Petru Maior formulează, de altfel, un apel la luminare, la clarificare ideologică şi lingvistică: „Au sosit acel timp bine primit ca românii, smulgându-se din grosul întuneric al urâtei neştiinţe, să se deştepte a-şi lămuri limba sa cea română şi, lucrând cu bunul său talent, să se procopsească întru ştiinţe din care se naşte întregirea minţii". Pe de altă parte, într-o scrisoare din 14 octombrie 1815 către episcopul Samuil Vulcan, I. Corneli îi comunică ideea necesităţii de a completa *Lexiconul* pentru „a îmbogăţi limba şi a lumina naţia noastră, carea întru esprimarea unor lucruri e săracă şi lipsită de termini espresivi". În acest fel, pentru cărturarii ardeleni, cultivarea limbii exprimă sensuri şi finalităţi iluministe, reprezentând un factor al coeziunii naţionale şi contribuind la comuniunea vorbitorilor. Subliniind importanţa mişcării iluministe ardelene, Nicolae Iorga crede că „într-un timp când nu are o literatură românească însufleţită de amintiri şi de aspiraţii, într-un timp când nu se iviseră forme de stat cari să se întrupeze în vederea tuturora aceleaşi mari amintiri şi aceleaşi aspiraţii potrivite cu ele, într-un timp când orice frunte românească era aplecată spre pământ de stăpâniri străine, când sufletul românesc nu vorbise încă în nepieritoare forme literare, era nevoie de exagerarea ca puritate a acelui singur element de legătură a tuturor românilor, de reabilitate morală a lor, cari era limba. În ea s-a văzut curcubeul vremurilor mai bune, în numele ei s-au dat luptele de redeşteptare; în acel semn am învins". Promovând ortografia etimologică, cărturarii ardeleni urmăreau, scrie Lucian Blaga, să salveze „substanţa eclipsată a cuvintelor româneşti"[13]. Corifeii Şcolii Ardelene percep, cu fină intuiţie, importanţa limbii în viaţa unei naţiuni, ca expresie şi semn identitar

13. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 138.

distinctiv al fiinţei naţionale, sesizând cu obiectivitate raporturile de intercondiţionare între dezvoltarea limbii şi dezvoltarea naţiunii, dar şi comuniunea dintre limbă şi istorie sau limbă şi naţiune, efortul pentru eliberarea naţiunii însemnând, de fapt, lupta pentru apărarea, ilustrarea şi dezvoltarea limbii.

Spiritul polemic

Petru Maior, considerat spiritus rector al grupării iluministe ardelene, este cărturarul cu cele mai marcate disponibilităţi polemice, în structuri discursive ample, în care sunt utilizate forme şi modalităţi ale negaţiei dintre cele mai diverse (ironie, diatribă, excurs pamfletar etc.). Astfel, vlădica Ioan Bob de la Blaj, care făcuse mult rău cărturarilor ardeleni este admonestat drastic, într-un portret cu iz pamfletar şi polemic: „Adunase, zisei, vlădica Ioan Bob, şi aduna mulţime de bani şi nemică nu lucra cu ei, numai cât îi ţinea adunaţi. [...] Ce gând au avut să facă cu banii nu ştiu, că aceea nu pot să zic de dânsul, că doar acea fire şi acea alipire către bani au avut cât... în pielea goală pentru desfătare să se fi tăvălit pre grămezile cealea cu bani”. Petru Maior expune, în *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, sistematic, în spirit polemic, argumente şi fapte despre originea neamului românesc, inserând referinţe ale istoricilor epocii, dialogând cu aceştia, intrând în dispute atunci când autorii emit informaţii mistificatoare sau când îi judecă pe nedrept pe români, erudiţia transformându-se, în cazul lui Petru Maior, în armă de luptă, în instrument ideologic şi formă de etică a istoriei. Cărturarii Şcolii Ardelene au configurat, prin textele lor, un program riguros articulat şi definit de emancipare a neamului lor, pornind de la ideea romanităţii identitare şi a latinităţii limbii, căci, cum observă Eugen Simion, deşi nu sunt primii care cultivă ideea romanităţii, ei sunt „primii care organizează în jurul acestui concept o acţiune amplă, sistematică şi, mai ales, un program pe care nu-l abandonează repede, cum umblă vorba că se întâmplă cu noi, românii. Nu arată, oricum, a fi spirite delăsătoare, adamice, cum cred alţii şi cum am ajuns să credem chiar noi, românii, despre noi înşine. O

veche suspiciune pe care, iată, aceşti, repet, învredniciţi prelaţi transilvăneni o tranşează în favoarea lucrului împlinit"[14].

Punctul de plecare al *Istoriei* lui Petru Maior este intenţia de a înlătura mistificările („nălucirile") difuzate de unii intelectuali străini despre români. Istoria are însă şi o finalitate mobilizatoare, cărturarul ardelean considerând că, „văzând din ce spiţă strălucită sunt prăsiţi" românii îi vor urma pe strămoşii lor „întru omenie şi bună cuviinţă", astfel încât lucrarea lui Petru Maior îşi propune să exercite şi un rol educativ, autorul având conştiinţa însemnătăţii propriului demers, cu atât mai mult cu cât sentimentul începuturilor, al originii este foarte viu, prezent în text, dintr-un spirit al urgenţei, al datoriei şi necesităţii recuperării unui trecut ameninţat de uitare. În paginile sale istoriografice există, însă, şi unele aspecte şi idei discutabile, cum ar fi aceea a purităţii etnice a românilor, care ar fi reieşit doar din romani, nu din amestecul acestora cu dacii, românii fiind „romani lămuriţi". O idee justă, susţinută de documente şi în spiritul adevărului istoric, e cea a continuităţii romane în nordul Dunării, idee căreia îi este consacrat un întreg capitol intitulat *Partea cea mare a romanilor nu au ieşit din Dachia preste Dunăre*. Fascinaţia polemicii este evidentă în această lucrare a lui Petru Maior, mai ales prin referirile la istorici precum Vopiscus („bilos" şi „om linguşitoriu"), sau Toppeltinus, istorici care au defăimat neamul românesc: „Câţi sunt şi acum, pre carii, de îi va chema oarecarele om mare adeaseori la prânz şi îi va omeni, scriu minuni de viţa aceluia, puţin grijindu-se oare adevărate sunt, sau ba! Ci, aceştia sunt mai de suferit, măcar că nicio făţărie nu e scutită de păcat şi cu scrisorile lor se înşeală mintea cetitorilor, carii, în loc de adevăr, priimesc minciuna. Dară sunt unii carii, măniindu-se pre unul sau pre altul dintru o ghintă, nu se sfiesc a lua urgie şi a defăima toată ghinta, cât e de mare". Într-un discurs ce nu evită meandrele, digresiunile sau construcţiile parantetice, Petru Maior revine mereu asupra ideii purităţii etnice a românilor („romanii sau românii, peste tot grăind, pururea până astăzi s-au îngreţoşat a se căsători cu muieri de alt neam"). Ordonat, speculativ, polemic, Petru Maior se distinge de ceilalţi cărturari ardeleni prin erudiţie, fler în valorificarea documentelor, vibraţie pamfletară a ideii: „Trebuie să remarcăm faptul că, dintre

14. Eugen Simion, „Prefaţă" la vol. Şcoala Ardeleană, Antologie de texte alcătuită şi coordonată de Eugen Pavel, Bucureşti, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2018, p. XXX.

toţi istoricii Şcolii Ardelene, Petru Maior este spiritul cel mai ordonat. Istoricul adevărat, istoricul de vocaţie este însă, dintre ei, Şincai, spirit agitat, curios să ştie toate. Discursul lui este stufos, colorat, cu un fond epic puternic. Petru Maior are un stil mai speculativ, un stil strâns şi polemic"[15].

Exagerările puriste ale lui Petru Maior au fost sancţionate mai târziu de Hasdeu („Petru Maior, exagerând latinitatea graiului român, exagerează un adevăr, la care ştiinţa tot va trebui să revină, după ce-şi va da mai întâi osteneala de a înlătura trăsurele cele încărcate") şi în chip mai hotărât, de Titu Maiorescu, care consideră că istoricul ardelean „începe demonstrarea istorică a romanităţii noastre, cu o falsificare a istoriei". În paginile consacrate Evului Mediu românesc (Ştefan cel Mare, Vlad Ţepeş), Petru Maior pare mai bine documentat, istoricul propunându-şi să prezinte detaliat faptele românilor („Nemărginit aş fi să vreau toate faptele românilor a le scrie, din care se dezveleşte firea cea bărbată şi vitează a neamului românesc"). În ciuda exagerărilor puriste, latinismul promovat de Petru Maior în *Disertaţiile* sale are „multiple justificări în lupta pe care o duceau, de aproape o jumătate de secol, aceşti cărturari. Prin limbă, ei justifică, întâi, istoria pe care o scriu, apoi – prin latinitatea limbii române – ei dovedesc occidentalitatea noastră şi, în genere, rădăcinile noastre spirituale europene"[16]. Referindu-se la eforturile cărturarilor ardeleni de a demonstra latinitatea limbii române Lucian Blaga consideră că „problematica limbii se complică la ei cu setea de întoarcere la un prototip de limbă, cu apetitul «originalului»", care este perceput ca „substanţă prin străveziul cuvântului rostit, şi tendinţa de a adapta cât mai mult limba vorbită la acel original au o adâncime ce depăşeşte, după părerea noastră, filologicul". Filosoful român concluzionează considerând că „latiniştii se găsesc în căutarea fenomenului originar al limbii româneşti, întocmai cum, spre a da un foarte ilustru exemplu, un Goethe s-a străduit spre «fenomenele originare» în cele mai diverse domenii ale ştiinţelor naturale".

E drept că Petru Maior împinge la extrem ideea latinităţii limbii române, concluzionând că limba latină scrisă se trage din limba română, idee de „negră-

15. *Ibidem*, p. XXXI.
16. *Ibidem*, p. XLII.

ită îndrăzneală" (Lucian Blaga), „fantasmagorică" (Eugen Simion), speculaţie pură, absurdă. Cu toate acestea, Blaga vede în Petru Maior un spirit „adânc şi constructiv", ieşit dintr-o „inteligenţă ziditoare şi dialectică ce nu se dă înapoi de la nicio concluzie, oricât de-a-ndoaselea ar fi părut". În ciuda intenţiilor sale nobile, de a argumenta latinitatea pură a limbii române, discursul lui Petru Maior este adesea fantezist, cu reflexe ale absurdului, într-un stil confuz ce răstoarnă aspectul adevărului, clătinând logica lucrurilor: „Aşadară, limba românească e acea limbă lătinească comună carea pre la începutul sutei a doao era în gura romanilor şi a tuturor italianilor. Deoarăce, dară, cum mai sus am însămnat, limba lătinească cea comună, după vreamea ieşirei romanilor din Italia la Dachia, cumplite schimbări au mai suferit în Italia, urmează că limba românească e mai curată limbă lătinească a poporului roman celui vechiu decât limba telienească cea de acum. Şi mai cu cădeare iaste a judeca din limba cea românească cum au fost limba romanilor celor vechi decât din limba italienească cea de acum, măcar că aceaea nu putem tăgădui, că în limba românească sunt vârâte cuvinte de ale varvarelor ghinte, anume ale slovenilor cu carii au petrecut împreună, carea, cum s-au întâmplat, am spus în Istoria cea despre începutul românilor în Dachia". Cu toate acestea, regăsim aici o idee justă, cea a influenţei superficiale a limbii slave, ce nu a afectat structura ei de adâncime: „Însă slovenii de ţesetura limbei româneşti cea dinlontru nicecum nu s-au atins, ci aceaea au rămas întreagă, precum era când întâiu au venit romanii, strămoşii românilor în Dachia. Ci şi cuvintele care sunt de la sloveni vârâte în limba românească pre lesne se cunosc şi uşor ar fi de s-ar învoi românii spre aceaea a le scoate şi a face curată limba românească". În dialoguri şi disertaţii ceea ce poate fi apreciat este spiritul dinamic, mobil, deschiderea ideatică, „imaginaţia ideilor în aceste disertaţii şi dialoguri ce încearcă să descopere începuturile noastre, cu o viziune şi într-un limbaj aflate, şi ele, la începutul afirmării conştiinţei noastre ca naţiune"[17], Petru Maior folosind termenul de naţiune, pe care îşi propune să îl apere de defăimările altora.

Ideile lingvistice pe care le-au pus în circulaţie corifeii Şcolii Ardelene au avut un ecou notabil în mediul cultural transilvănean, conducând la dezvol-

17. *Ibidem*, p. L.

tarea şi diversificarea preocupărilor în domeniul studiului gramaticii limbii române, fiind publicate lucrări de gramatică în ale căror prefeţe sunt dezbătute probleme din sfera evoluţiei limbii române literare. Nu este întâmplător faptul că Nicolae Iorga numeşte epoca iluminismului românesc „Epoca lui Petru Maior", cărturarul iluminist reprezentând una dintre personalităţile cele mai proeminente ale Şcolii Ardelene, prin tenacitatea demersului istoriografic şi filologic, prin anvergura manifestărilor culturale, prin posteritatea ideilor şi vivacitatea elanului creator.

Petru Maior devenit Mitru Perea în Țiganiada lui Ion Budai-Deleanu: ipostaze metatextuale

Simona ANTOFI[1]

Construcția *Țiganiadei* reprezintă, în tot istoricul receptării *poemationului eroi-comico-satiric*, un punct nodal al tuturor interpretărilor. Voci critice cu greutate au remarcat, fie încercând să situeze apariția acestei parodii într-o istorie (a)tipică a devenirii formelor literare românești, fie căutându-i structura de profunzime, algoritmul de construcție a acestui palimpsest foarte elaborat, ori miza pragma-semantică foarte complexă a epopeii parodice, dinamica dezbaterii din notele de subsol ale Țiganiadei. Adică modul în care ipostazele criticilor și ipotezele lectoriale propuse, printr-o sumedenie de puneri în abis ale conținutului și ale structurilor micro- sau macrotextuale ale *poemationului*, propun un palimpsest autoreferențial și autoreflexiv care face deliciul cititorilor de azi.

Efectul (auto)specular al comentariilor metatextuale din subsol îl vizează, cu certitudine, și pe autorul însuși. Sau, în termenii lui Paul Cornea, „Budai-Deleanu pare un comper inteligent care ne prezintă în fața cortinei tragicomedia țiganilor, dezlegat el însuși de ceea ce se întâmplă pe scenă și deci capabil să rostească judecăți de valoare și să formuleze cu luciditate explicații. Din când în când, comperul se dă la o parte și ne înfățișează un tablou jucat de actorii

1. Prof. univ. dr., Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați.

înșiși”[2]. În aceeași ordine de idei, Nicolae Balotă descrie explicit modul de funcționare a acestui mecanism de autocamuflare auctorială – măsură de precauție dar, în ochii cititorului avizat de azi, joc literar reușit: „însăși ascunderea autorului sub diversele măști ale pseudonimelor sale, travestirea sa când în eruditul atoatecunoscător, când în naivul credul, când în istoricul prudent, când în teolog, când în idiot (...), toate acele nume ale sale: Mitru Perea, Chir Simplițian, Cocon Idiotiseanul (...) aparțin unei predilecții baroce pentru anagrame și tot soiul de arcane, de jocuri de-a v-ați ascunselea”[3]. La rândul său, Ioana Em. Petrescu reține funcția meta-narativă a notelor de subsol – „repovestiri în proză ale textului poetic”, pentru uzul celor „neînvățați cu stihuri”, ca și funcția meta-poetică – „explicații pe marginea meșteșugului poeticesc (...)”. Acest mic tratat de poetică clasică aproximează obsesia fundamentală a poetului ardelean – încercarea de a defini înțelesul poeticesc”.

Este momentul să semnalăm, la rândul nostru, un aspect esențial - și-anume faptul că aceste rafinamente metatextuale sunt asociate cu imaginea recreată – pentru bunul mers al (meta)ficțiunii și pentru justa transmitere a ideologiei auctoriale, fie ea literară, iluministă, social-politică ș.a. -, a lui Petru Maior. Lui Petru Maior i se dedică, omagial, *Epistolia* și i se solicită ajutorul în privința dirijării receptării textului Țiganiadei, acest discurs de tip paratextual avansând, la rândul său, pe coordonate palimpsestice. Pe de o parte, elementele care se revendică de la iluminismul românesc teoretizat și practicat cu succes de Școala Ardeleană – „Scrie-mi, rogu-te, cum vă aflați, că eu încă mă țîn de ceata voastră și nă mă am lăpădat pănă acum; ba zioa și noaptea pentru dînsa lucru ș-ostănesc”[4], iar pe de altă parte, strategiile de literaturizare în genere și de performare a parodiei în special fac obiectul *Epistoliei închinătoare către Mitru Perea, vestit cântăreț*. *Spiritus rector* al confreriei reprezentate de Școala

2. Paul Cornea, *Studii de literatură română modernă*, București, Editura Pentru Literatură, 1962, pp. 73-76, reluat în Ion Budai-Deleanu, *Opere. Țiganiada. Trei viteji. Scrieri lingvistice. Scrieri istorice. Traduceri*, București, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Muzeul Național al Literaturii Române, ediție îngrijită, cronologie, note și comentarii, glosar și repere critice de Gheorghe Chivu și Eugen Pavel, Studiu introductiv de Eugen Simion, 2019, p. 1275.
3. Nicolae Balotă, *Umanități*, București, Editura Eminescu, 1973, pp. 346-347, reluat în Ion Budai-Deleanu, *Opere. Țiganiada. Trei viteji. Scrieri lingvistice. Scrieri istorice. Traduceri*, ed. cit., pp. 1288-1289.
4. Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, Studiu introductiv, tabel cronologic și bibliografie selectivă de Ioana Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984, p. 29.

Ardeleană, Petru Maior devine, în arcanele *Epistoliei*, un personaj care deține un cod simbolic propriu, construit prin același mecanism aluziv prin care Budai-Deleanu însuși își construiește în text o biografie fictivă, presărată cu elemente ușor recognoscibile ca fiind prelucrate după biografia lui Cervantes.

Pe acest fond textual – simbolic, Leonachi Dianeu se situează strategic, cu modestie jucată literar, în inferioritate față de Mitru Perea, ficționalizat în ipostaza magistrului absolut, capabil, adică, să traverseze cu succes toate palierele textualității în discuție, să fructifice, să evidențieze și să explice, chiar, toate sinuozitățile pragma-semantice care ar putea da serioase bătăi de cap lectorului neavizat: „S-află într-însa și critică, pentru a cării dreaptă înțălegere te poftesc s-a adaugi oarecare luări aminte, căci știu bine că vei înțălege ce am vrut eu să zic la multe locuri".[5] Și tot lui Mitru Perea i se cere să ia act de natura originală a Țiganiadei – „În urmă trebuie să știi, bade Pereo, cum că această operă (lucrare) nu este furată, nici împrumutată de la vreo altă limbă, ci chiar izvoditură noao și orighinală românească"[6], ca unul care deține suficientă erudiție pentru a valida (și) astfel scriitura lui Budai-Deleanu.

Eugen Negrici[7] sintetizează strategiile de elaborare a notelor de subsol, miza multiplă a acestora și efectul de (auto)camuflare auctorială: „la subsol se află sediul ironiilor și autoironiilor, al crispărilor și ezitărilor", unde Budai-Deleanu „își protejează, ingenios, prin autoparodie și bufonadă, îndrăznelile, încumetările de deasupra, suspensiile și extensiunile temporale, zăbovirea în timpul magic, evaziunile truculente, moderna seninătate a descripțiilor de orori, trecerile spre zona fantasticului, evocarea stărilor obsesive, descoperirea lumii subconștientului, a sugestiei fonice a jocului"[8]. Sunt, toate acestea, paliere de joacă inter-, para- și metatextuală pe care discursul lui Mitru Perea, chiar fragmentat, cum îi apare cititorului, jonglează cu perseverență.

Ion Urcan sintetizează, la rândul său, tocmai palierele tematice pe care discursul lui Mitru Perea le așează într-un palimpsest *ad-hoc* despre facerea și

5. *Ibidem*, p. 30.
6. *Ibidem*.
7. Eugen Negrici, *Figura spiritului creator. Eseuri*, București, Cartea românească, 1978, pp. 103-105, reluat în Ion Budai-Deleanu, *Opere. Țiganiada. Trei viteji. Scrieri lingvistice. Scrieri istorice. Traduceri*, ed. cit., p. 1302.
8. *Ibidem*.

desfacerea textului: „excursiuni istorice, geografice, literare, științifice, filosofice sau religioase, adnotări filologice, mici prelegeri de teorie literară, îndrumări de lectură (...), explicitarea succesiunii narative”[9].

În fine, într-un studiu publicat în *Ion Budai-Deleanu 250. „Țiganiada” azi. Caietele Simpozionului Național*, coordonat de Irina Petraș[10], Daniela Petroșel semnalează, pe fondul carnavalescului generalizat („pe de o parte, lumea țiganilor este o lume carnavalescă, pe de altă parte, textul însuși se contaminează de inconsistența și efervescența lumii surprinse”), funcțiile comentariilor din subsolul *poemationului*: *teoretizează actul artistic, deconspiră tehnicile de care literatura se folosește*, marcând explicit, mai ales prin magisteriul discursiv exercitat de Mitru Perea, *statutul actului literar*, adică *raportul dintre realitate și ficțiune, originalitatea auctorială* și *artificiul literar*.

În fapt, prezența acestui personaj la subsolul Țiganiadei, deosebit de activ și învestit cu putere decizională, argumentativă și aplicativă supra-adăugată, de natură să îi facă explicit concurență lui Leonachi Dianeu și autorului însuși, face ca Mitru Perea să preia o mare parte a răspunderii interpretative a textului, să preia și să susțină filosofia, morala și etica pedagogică a *poemationului*. Și, desigur, ideologia literară a lui Ion Budai-Deleanu. Mitru Perea este, așadar, un foarte eficient instrument pragmatic, garanția bunei înțelegeri a textului, a bunei funcționări pragma-semantice a acestuia. Printre numeroasele funcții ale acestui personaj se numără explicarea elementelor de miraculos folcloric, a proverbelor, presărarea unor enunțuri aluzive cu privire la situația românilor din Ardeal (a avea sau a nu avea o țară – „o, de-ar înțălege neamul mieu ce bunătate este a avea țara sa! Nu ar huli așa pe sine, nici și-ar defăima neamul slujind străinilor care o asupresc ș-ar dori să stângă dintru pomenirea oamenilor și numele lui”[11]), clarificarea etimologică a unor termeni, a unor probleme de ortografie sau de lexicologie (regionalisme – „*Clisă*. Cuvântul acesta se obicinuește și în zioa de astezi și înseamnează aceaia ce pe alte locuri *slănină*, iar în

---

9. Ion Urcan, *Opera literară a lui Ion Budai-Deleanu în contextul secolului al XVIII-lea transilvănean și european*, Cluj, Casa Cărții de știință, 2004, pp. 127 -129, reluat în Ion Budai-Deleanu, *Opere. Țiganiada. Trei viteji. Scrieri lingvistice. Scrieri istorice. Traduceri*, ed. cit., p. 1319.

10. Daniela Petroșel, „Ion Budai-Deleanu. Dimensiunile parodicului”, în *Ion Budai-Deleanu 250. „Țiganiada” azi. Caietele Simpozionului Național*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de știință, 2010.

11. Ion Budai-Deleanu, Țiganiada, *ed. cit.*, p. 43.

Ardeal, pe une locuri, *lard*; care mai de pe urmă cuvânt e chiar românesc, de la lătenie, în care se zice *lardum*, adevărat cuvânt strămoșesc"[12], neologisme, termeni țigănești – „Cuvântul *dada* este țigănesc și însămnează tata. (...)"[13] ș.a.) sau a unor figuri de stil – definite, exemplificate.

Devenite active în cadrul unei dezbateri înscenate dramatic, funcțiile atribuite și preluate de Mitru Perea se corelează unui dialog pe care maestrul îl poartă când cu ceilalți cititori, când cu un auditoriu chemat să asculte și să preia indicațiile de lectură oferite generos și profesionist de către Mitru Perea. Prima intervenție a lui Mitru Perea aduce în prim-plan modelele ilustre ale *poemationului*, mecanismul derivativ activ la nivelul textului și semnificația astfel rezultată pentru un element paratextual de importanță majoră pentru corecta receptare a epopeii – „Țiganiada, adecă lucru sau povestea țiganilor. Omer încă de la Illion, tăria Troadei, au numit cântecul său *Illiada*. Virghil de la Enea, eroele pe care au cântat, au chiemat cântarea sa *Eneida*, etc., și autoriu istoria țiganilor numește Țiganiada"[14]. Magisteriul continuă prin schițarea unui glosar ce include figuri de stil – de pildă personificarea – „*Zână*: cuvântul acesta va să zică ziea, sau ca cum ai zice dumnezieoaie; însă spre înțălesul tuturor am socotit să aduc aminte cetitorilor că, vrând poeticul a da un gust nou poesiii noastre, alăturând-o poesiii altor neamuri, au metahirisit (trebuințat) obiceaiul elinilor ș-a latinilor, care personisesc patimile și vârtuțile (îmbunătățirile), căci prin aceasta sângur să osăbește poeticul (cântărețul) de orator (urătoriu)"[15], ori termeni cu relevanță simbolică raportabilă la registrul miraculos al Țiganiadei și la contextul larg al mitologiei populare românești. Exploatând superstițiile și istoriile orale care le pun în circulație, reinterpretându-le, Mitru Perea (re) contextualizează figuri biblice importante – „Pentru Ilie proroc este un crăzământ între țărani cum că el îmblă cu căruța sa de foc pe nuor când tună și, dacă oblicește undeva pe diavolul, îndată-l fulgeră. De-acolea au luat și poetul nostre aceste, fiind că el în toate urmează socotințelor deobște a norodului, cum au făcut și Omer. Dar în lucruri ca aceste, nice să cuvine a face almintre, căci

12. *Ibidem*, p. 44.
13. *Ibidem*, p. 47.
14. *Ibidem*, p. 32.
15. *Ibidem*, p. 34.

apoi nu ar fi poveste deobște”[16] și îi adaugă, astfel, *poemationului*, un fundal fertil în sugestii și deschideri intertextuale.

Altădată – „Deci autoriul acestui poemation au socotit să facă o cercătură, și să alcătuiască în limba noastră, ceva cu un feliu de stihuri noao. Dar n-au cutezat a face un poem eroic, sau să cânte faptele vreunui viteaz izbânditoriu, căci limba noastră încă nu-i de ajuns lucrată și dreasă spre acel feliu de izvodituri. Drept acea au ales un feliu de izvodire de șagă, unde nu trebuesc atâta înalțate gânduri și cuvinte alese”[17], Mitru Perea se vede obligat să intervină în dezbaterea provocată de natura inedită a textului Țiganiadei și să explice nu doar intenția auctorială, ci și specificitatea tematico-formală a *poemationului*. Aici se vede limpede, pentru un ochi experimentat, cum lectura critică se naște în paralel cu natura textului (deși, alteori, Mitru Perea arată că deja cunoaște urmarea cutărui fragment – „Tandaler s-arată încai cu gura că nu se teme; dar vom vedea mai încolo de este el acel viteaz cum să arată”[18]), rezultând un palimpsest în mișcare al lecturii – scriitură și al scriiturii – lectură, din care se nutrește (post)modernitatea epopeii eroi-comice.

Cadrul pragma-semantic asigurat de prezența proverbelor în cânturi este completat și el de notele de subsol în care Mitru Perea clarifică semnificațiile acestora pentru neinițiați – „Însămnează că poeticu nostru au sâlit să bage în povestea această toate zisele sau proverbiile deobște ce să obicinuesc la țărani, dintru care e și acesta: «Fală goală, traistă ușoară», adecă la multă laudă mai totdeauna s-află mult neadevăr”[19], dar și semnificațiile de profunzime ale Țiganiadei, căci întâmplările prin care trec personajele se recalifică moralmente în raport cu aceste mostre de discurs sapiențial ce abstractizează dimensiuni fundamentale ale omenescului.

Atunci când strategia narativă se complică, Mitru Perea intervine, așa cum se întâmplă în *Cântul* II, și evidențiază cele două scenarii sau paliere narative care se suprapun – „Trebuie a lua seama că doao povești aici ne spune autoriul: una că în dosul taberii țigănești au fost un codru în care să zicea din bătrâni

16. *Ibidem*, p. 38.
17. *Ibidem*, p. 63.
18. *Ibidem*, p. 154.
19. *Ibidem*, p. 69.

că lăcuiesc *cele frumoase* și multe năluci să fac; iar alta cum că în acela codru Sătana zidisă o curte cu de toate dezmierdările îndestulată și smomisă acolo pre vitejii lui Vlad, îi ținea ca închiși"[20]. Sau o face pentru a lămuri funcționarea discursului ironic în *poemation*, reformulează, în discurs explicativ, o secvență din cânt și rescrie, astfel, pe baza funcției autoreflexive intens valorizate de Budai-Deleanu, textul epopeii eroi-comice. Sunt numeroase astfel de situații în care Mitru Perea propune o versiune narativă, adică re-povestește Țiganiada rezultând o succesiune de puneri în abis și menținând activă funcția autospeculară a discursului.

Nu lipsesc nici comentariile personale, care întregesc profilul textual al lui Mitru Perea – „Aici poetul se plânge de veacurile noastre, în care nu să aude de minuni ca mai demult, și zice că nu numai aiavea, dar nice în vis acum îngerii nu să arată"[21] și raportează *poemationul* la realitatea din epocă. Și nici criticile explicite, prin care se relevă o atitudine precaută a lui Ion Budai-Deleanu însuși și o activare a funcției de supraveghere amintite de Eugen Negrici – funcție care relevă o „prudență artistică (europeană)", chiar dacă „neincitată suficient de o tradiție literară autohtonă", adică o luare în considerare a standardelor și criteriilor literaturității[22].

În fapt, prin insistența lui Mitru Perea pe anumite secvențe ale cânturilor Țiganiadei se creează un ansamblu de texte de escortă care recalibrează textul inițial ca narațiune și care ar putea funcționa, în fond, ca o re-povestire *ad usum delphini* ori, dimpotrivă, la dispoziția unor lectori complet neinițiați ca Idiotiseanu și Onochefalos. Credem că s-ar putea măsura, corelând toate aceste fragmente de re-povestire, pierderile astfel rezultate dar și câștigul obținut la nivel logico-semantic, prin reformularea fabulei.

De departe cele mai interesante sunt, din această perspectivă, comentariile pe care Mitru Perea le face pe marginea dezbaterilor cu privire la forma de guvernământ potrivită pentru comunitatea țigănească. Adunarea înțelepților are misiunea de a clarifica această chestiune de natură politică și cei care iau cuvântul – Baroreu, Slobozan și Janalău, aduc în discuție trei forme de guver-

20. *Ibidem*, p. 84.
21. *Ibidem*, p. 122.
22. Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 209.

nământ, cu avantajele și dezavantajele lor. Discursul supra-ordonat al lui Mitru Perea clarifică, și de această dată, la un prim nivel, funcționarea fiecărei forme de guvernământ aduse în discuție și funcționează pe principiul *raisonneur*-ului, preluând și amplificând punctul de vedere auctorial – „Baroreu adecă grăiește pentru monarhie sau stăpânia unuia și ia dovadă să din fire, zicând că firea întru toate ne arată că toată oblăduirea bună stă întru o putere cârmuitoare și nu întru mai multe; precum zice că capul la om cârmuiește toate celelalte mădulări, așa și întru o țară numai unul să fie care cârmuiește, iar nu mai mulți”[23]. Monarhia, republica și demo-aristo-monarhia sunt, toate, până la un punct, utopii politice deconstruite argumentat de contravorbitorii fiecărui orator, care arată, punctual, efectele punerii lor în practică – „Slobozanul zice că numa la acea tâmplare ar fi și el pentru monarhie, când să fie un monarh dintru toți pământenii cel mai bun, drept și cu minte, care să stăpânească ca ș-un părinte; însă ca să fie depreună și nemuritoriu. Căci deacă nu va fi nemuritoriu, atuncia trebuie a să teme de fii și nepoții lor”[24].

Prezența pasajelor explicit moralizatoare din textul și din notele de subsol ale Țiganiadei este, aici, perfect îndreptățită. Moralizează și Leonachi Dianeu, moralizează și Mitru Perea, glosând pe marginea firii nestatornice, războinice și agresive a omului, făptură capabilă să comită acte de o cruzime inimaginabilă în numele unui principiu, al unei idei sau al unei credințe – „Poetul zice că omul e așa ticălos, cât face lucruri care dobitoacele nu le fac. Apoi zice că omul în lume cu atâte slăbiciuni firești care neapărat îl încungiură, atâta este asuprit cât puțină vreme îi rămâne de veselie; iar el cu mintea neașezată, ș-acele puține ceasuri își otrăvește, dându-să patimilor firești, râvnii și lăcomii”[25]. Intervenția lui Janalău reglementează raporturile interdiscursive arătând că nu structurile politice în sine sunt culpabile, ci natura umană, gradul de civilizare și de educare al noroadelor, care pot denatura grav sensurile și instrumentele de aplicare ale monarhiei ori ale democrației și ale republicii. Soluția care duce la evitarea unor astfel de situații, îndelung exemplificate de istoria umanității, este educarea maselor, în special a tinerilor – „Acum vine Janalău la thema sa.

23. *Ibidem*, p. 295.
24. *Ibidem*, p. 308.
25. *Ibidem*, p. 321.

Deci – zice – unul care va să așeze vreo stăpânie în norod trebuie mai întâi de toate să aducă întru norodul acela obiceaiuri bune, adecă – precum să vede a fi scoposul lui Janalău – să înceapă de la creșterea tinerilor, să rânduiască școale și învățători de norod, care să îndrepteze spre fapte îmbunătățite pe oameni din pruncie. Acest temeiu pus, poate el apoi să așeze măcarce stăpânie, luând seama pururea și la firea norodului, firea locului și după aceste, chibzuind, să așeze legile"[26], în spirit iluminist – umanitarist.

Strategia multiplicării oratorilor, abordată de Budai-Deleanu, construiește o dezbatere pusă în scenă cu virtuozitate dar are ca efect și o răspundere (adică o asumare a acestor comentarii) împărțită a opiniilor. Argumentația abil dirijată către mai mulți oratori rezonează sintetic, la final, în concluzia pusă pe seama lui Mitru Perea – „Drept aceasta nime să nu stăpânească fără numa legea; să hotărâm dar legi bune după care să fim cârmuiți prin alese dintre noi persoane cinstite. Însă aceste persoane să nu fie la dregătorii până la moartea lor, ci numa până la vreme hotărâtă, căci – zice el – dregătorii cei ce-s rânduiți pe toată viața lor sunt un feliu de despoți"[27].

Același Mitru Perea este chemat să repovestească și bătaia în care degenerează, la finalul Țiganiadei, dezbaterea politică. Implicate în această nefericită deviere a narațiunii sunt o serie de concepte morale redimensionate simbolic drept divinități care provoacă și întrețin o bătaie generalizată care face victime și aruncă în criză acută problema alegerii unei forme de guvernământ – *Războiu*, *Vaietele*, *Plânsurile*, *Blăstămul*, *Jalea*, *Gemetul*, *Suspinele*, *Grija* ș.a.[28]. Practic, miza acestei bătăi a țiganilor între ei scoate din nou la suprafață firea omenească, neașezată, imprevizibilă, capabilă de mari acte de cruzime gratuită și evidențiază lipsa de relevanță a înțelepciunii, a gândirii așezate, a rațiunii, în raport cu natura umană însăși.

Finalul aventurii țiganilor, finalul misiunii în istorie a lui Vlad Țepeș sunt clarificate tot de Mitru Perea. Domnitorului i se comunică, prin intermediul arhanghelului Gabriel, că nu a venit încă vremea eliberării definitive a români-

26. *Ibidem*, p. 331.
27. *Ibidem*, p. 333.
28. *Ibidem*, p. 355.

lor de sub jugul străin (orice jug!), așa că Vlad iese din scenă. Va fi urmat, însă, de Romândor, care preia, declarativ – simbolic, ștafeta luptei pentru libertate.

Ajuns la finalul epopeii eroi-comice, profilul textual al lui Mitru Perea – mască a lui Budai-Deleanu însuși –, se întregește simbolic drept imaginea unui cărturar complet, ideal, imersat în semantica de suprafață și în cea de profunzime a textului, și care îl complinește pe Petru Maior cu o ipostază literaturizată demnă de personalitatea învățatului ardelean.

Restituiri: Petru Maior în viziunea istoricilor, filologilor și teologilor din veacul al XIX-lea

Corina TEODOR[1]

A ne întoarce în prezent spre biografia și opera lui Petru Maior este aparent, o încercare conservatoare, departe de lumea „inovativă” în care trăim. Textele lui Petru Maior aparțin unei perioade care presupune confruntarea cititorului cu arhaisme și cu diverse probleme de stil. Și totuși, în bagajul nostru istoriografic, Petru Maior ocupă un loc distinct, așa cum intuise și Nicolae Iorga atunci când așezase sub numele său o întreagă epocă din *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*. Așa că lectura pe care am făcut-o, din operele unor istorici, filologi și teologi din secolul al XIX-lea presupune o decriptare din perspectiva timpului în care aceste texte au fost scrise și nu din perspectiva omului contemporan[2].

---

1. Prof. univ. dr., Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș, Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” din Târgu Mureș.

2. Textul de față este o variantă revizuită și adăugită a unor articole publicate anterior: Corina Teodor, „Petru Maior de la nume la renume. Lecturi în vremuri iluministe şi preromantice”, în vol. *Petru Maior şi iluminismul Europei centrale*, coordonatori Cornel Sigmirean și Corina Teodor, Târgu Mureş, Editura Universităţii Petru Maior, 2011, pp. 215-233; Eadem, *Recitind opera lui Petru Maior. Câteva voci ale generaţiei romantice,* în „Studia Universitatis Petru Maior”, Seria Historia, Târgu Mureș, nr. 10, 2010, pp. 58-69; Eadem, *Petru Maior în atenţia filologilor. Din istoria unui în-ceput*, în „Anuarul Institutului de cercetări socio-umane „Gheorghe Şincai””, Târgu Mureş, XIII, 2010, pp. 135-149.

Textul de față își propune să răspundă la câteva întrebări, chiar dacă cu siguranță s-ar mai putea adăuga și altele:

- în ce măsură cei din secolul al XIX-lea, care l-au citit și apreciat pe Petru Maior, au făcut-o pentru calitatea scrisului său, în ansamblu, sau în primul rând fiindcă lucrările care le-au reținut atenția propuneau un discurs național?
- se pot sesiza noi valențe atribuite scrisului său, trecând de la un deceniu la altul sau linia trasată de primii comentatori s-a păstrat decenii în șir?
- au existat diferențe de lectură între ceea ce ne oferă istoricii, filologii și teologii, în privința operei sale? Ori aceleași detalii și aceeași utilitate a cărților au fost surprinse de aproape toți aceștia?

Desigur, punctul de plecare ar trebui să fie legat de lumea cititorilor, despre care, din păcate, nu știm prea multe. Cercetări mai recente au subliniat atenția pe care ar trebui s-o acordăm gradului extrem de scăzut de alfabetizare, chiar și în veacul al XIX-lea, atunci când încercăm să punem pe tapet probleme ca lectura, producția jurnalistică, receptarea unor texte literare ori a articolelor din presă[3]. Cu siguranță, faptul că între primii cititori cunoscuți ai lui Petru Maior se numără reprezentanți ai unei elite intelectuale este legat de slaba difuzare a cărții în lumea românească, ca o consecință a gradului redus de alfabetizare.

Trebuie să pornim de la precizarea că opera lui Petru Maior a fost străjuită de o stea norocoasă, spre deosebire de cea a congenerilor săi, fiindcă în parte lucrările sale s-au tipărit sub ochiul său atent, la Buda, așa că au putut să stârnească mai uşor interes, admirație, și de ce nu, contestări și critici. Le amintim aici, în succesiunea lor cronologică: *Didahii adecă învăţături pentru creaşterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morţi*, Buda, 1809; *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morţi*, Buda, 1809; *Prediche sau învăţături la toate duminicile şi sărbătorile anului*, Buda, vol.I-III, 1810-1811; *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812; *Istoria besearicei românilor atât a cestor dincoace, precum şi a celor dincolo de Dunăre*, Buda, 1813; *Animadversiones in recensionem historiae: de origine valachorum in Dacia e Valachico in Latinum conversae*, Buda, 1814; *Răspunsul la Cârtirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior, autorul Istoriei ceii pentru începutul românilor*

3. Alex Drace-Francis, *Geneza culturii române moderne. Instituțiile scrisului și dezvoltarea identității naționale 1700-1900*, Iași, Editura Polirom, 2016.

în Dachia, Buda, 1814; *Reflexiones in responsum Domini recensentis Viennensis ad animadversiones in recensionem historiae de origine valachorum in Dacia e Valachico in Latinum translatae*, Pesta, 1815; *Orthographia romana, sive latino-valachica, una cum clavi, qua penetralia originationis vocum reserantur*, Buda, 1819).

Dacă pornim de la comentariile făcute pe marginea lucrărilor sale și încercăm să-i identificăm pe primii săi cititori, atunci se poate spune cu certitudine că protopopul ortodox al Mehadiei, **Nicolae Stoica de Haţeg**, a fost atât cititor, cât și „recenzent" și difuzor al cărților lui Petru Maior. Astfel, într-o circulară din 21 martie 1813, el recomanda spre lectură preoților, alături de alte lucrări, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, drept „întâia istorie a românilor în limba românească" [4]. Pe lângă cele 10 exemplare din *Istoria românilor*, pe care amintea că le avea și că era gata să le difuzeze, Nicolae Stoica menționa şi *Predicile* lui Petru Maior (ediţia Buda, 1811), din care avea 5 exemplare[5]. Îndemnul la lectură este unul explicit („să le luaţi, să le cetiţi şi să le ştiţi"[6]), ca și finalitatea lecturii, circumscrisă idealului iluminist al luminării, valabil în epocă.

De asemenea, scriind *Cronica Banatului*, Nicolae Stoica de Haţeg a mărturisit impactul lecturilor din *Istoria* lui Petru Maior, din moment ce prelua, cu frenezie câteva pasaje şi-i înscria numele în titlul unui capitol: „De 15 capete a Istorii rumânilor, prin domnu' Petru Maior adunate. Acuma vă arăt în scurt cuprinderea capetelor Istorii domnului Petru Maior de Dicio-Sîn Mărtin, protopopul şi crăieştii univerzităţi cărţilor în Pesta revizor, despre venirea şi purtarea românilor în Dachia, cu alease adeverinţe, ca să le cetiţi a le şti, adecă... Cu această scară a întâiei istorii românilor în limba rumânească, prin domnul Petru Maior alcătuită, vă îndemn să o căutaţi, să vă învăţaţi..."[7]. Congeneri, uniți de același atașament pentru rolul cărții, al istoriei în coagularea identității naționale, Nicolae Stoica de Hațeg a privit deci admirativ spre sinteza de istorie și culegerea de *Predici*, cu toate că acestea veneau din partea unui preot al confesiunii „surori".

---

4. Nicolae Magiar, *Nicolae Stoica de Haţeg. Preocupări istoriografice*, Timişoara, Editura Învierea, 2008, p. 54.
5. Nicolae Stoica, *Scrieri*, Timişoara, Editura Facla, 1984, p.198; Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Timişoara, Editura Facla, 1986, pp. 195 şi 276.
6. Nicolae Magiar, *op.cit.*, pp. 78 și 125.
7. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, Timişoara, Editura Facla, 1981, pp. 93-94.

O altă probă despre receptarea operei lui Petru Maior poate fi identificată și în corespondența purtată, ce rezona evident, în jurul celor două domenii favorite ale iluminismului ardelean, istoria şi filologia. Ilustrativ în acest sens este schimbul epistolar dintre Petru Maior şi **Ioan Budai-Deleanu**, ce a avut în atenţie problema alfabetului latin, care deşi nu a condus neapărat la o uniformitate de opinii între cei doi[8], a dezvoltat interesul pentru o problemă ce trimitea la rădăcinile civilizaţiei româneşti. Aşa cum s-a subliniat în teoretizările asupra subiectului, corespondenţa face parte din gesturile decisive pentru a înţelege cum diferite comunităţi sau indivizi îşi construiesc imagini asupra lumii. „Într-o istorie culturală, redefinită ca loc în care se articulează practici şi reprezentări, gestul epistolar este un gest privilegiat. Liberă şi codificată, intimă şi publică, între secret şi sociabilitate, scrisoarea, mai mult decât alt tip de expresie, asociază legătura socială şi sociabilitatea”[9].

Filologul retras la Lemberg a alcătuit în anul 1818 un *Lexicon românesc-nemţesc* pentru care a compus o *Introducere istoricească*, din care transpare şi faptul că el citise *Istoria pentru începutul românilor* a lui Petru Maior şi meditase asupra procesului intentat de Maior celor ce au recuzat teoria originii latine. „Preaînvăţatul” său coleg de generaţie era descris ca un exemplu de perseverenţă în activitatea ştiinţifică, un caz singular totuşi în arena cunoaşterii la acea dată: „despre partea românilor, încât ştiu, nime nu le-au răspuns pân-acum, afară de dumnealui sau preaînvăţatul arhidiacon Petru Maior, care în cartea ce au dat asupra purcederii românilor pre limba naţională, s-au silit a răzbate toate ce s-au zis până acum împotriva purcederii românilor de la romani”[10]. În esență, Budai-Deleanu ne apare ca un cititor pasionat, atent să selecteze din cărţile vechi și din manuscrise, elemente care să-l conducă spre o mai bună înțelegere a trecutului: „cetit-am toate cărţile bisericeşti, toate manuscripturile moldoveneşti, silitu-m-am şi cuvintele lor cele obicinuite a culege, cu un cuvânt, mulţi

8. În anul 1815 Budai-Deleanu îi trimitea lui Maior un manuscris intitulat *Excerptum ex capitae secundo operis mei*... şi îl provoca la un dialog pe marginea paragrafului introductiv, intitulat *Pentru leterele lătineşti*... Deoarece răspunsul lui Maior nu a fost pe placul lui Budai-Deleanu, acesta din urmă a revenit cu detalii despre *Teoria ortografiei româneşti cu slove lătineşti*... cf. Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ediție de Iosif Pervain, Cluj, Editura Dacia, 1970, pp.19 şi 21.

9. Roger Chartier, în *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX e siècle*, sous la direction de Roger Chartier, Paris, Editions Fayard, 1991, p. 9.

10. Ion Budai-Deleanu, *op.cit.*, p. 174.

ani am trebuit să-mi petrec vremea numai cu aceste”[11]. Deci îl putem insera cu siguranță pe Ioan Budai-Deleanu în rândul cititorilor lucrărilor lui Petru Maior, care a încercat să sublinieze și contribuția sa științifică la elucidarea trecutului românilor.

O altă secvență este cea care ilustrează utilitatea lucrărilor lui Petru Maior pentru **Vasilie Popp**, absolvent al studiilor de filozofie și de medicină, corespondența dintre cei doi, din februarie 1817, fiind o dovadă clară a încercărilor lui Vasilie Popp de a-și clarifica anumite aspecte legate de obiceiurile de înmormântare la români, apelând la ajutorul fostului protopop greco-catolic. În plus, identificarea în biblioteca sa personală, în anul 1842, a unui exemplar din ediţia de la Buda a *Istoriei bisericii* (1813)[12], este o mărturie convingătoare a prețuirii de care se bucura acest autor pentru Vasilie Popp. Că această carte nu a rămas uitată într-o bibliotecă și că ea a fost citită și utilizată de Vasilie Popp rezultă și dintr-o mențiune a acestuia din 1838, făcută în *Disertaţie pentru tipografiile româneşti*. În acest catalog util pentru tot ceea ce va deveni istoria cărții vechi românești, Vasilie Popp ne lasă să întrevedem precizia cu care a lecturat cartea lui Petru Maior: „Petru Maior, în Istoria bisericii Ardealului, foia 148, aduce înainte un Ceaslov care s-au tipărit aici la anul 1696 şi este închinat lui Teofil...”[13] sau „răposatul Petru Maior, care să vede a fi cetit această carte [Catehismul calvin de la Bălgrad- n.n.], zice că în acest Catehis, Sfintele Taine (afară de Botez şi de Cuminecătură), cinstirea icoanelor şi a moaştelor, posturile, slujbele bisericeşti, călugăria şi toate altele se lapădă”[14]. Evident, cum era de aşteptat, Petru Maior a devenit şi subiect al acestui inventar tipografic, prin cele două sinteze de istorie pe care le-a tipărit la Buda, în 1812 şi 1813[15].

Cercetările făcute în inventarele de carte veche evidențiază faptul că lucrările lui Petru Maior au depăşit cu uşurinţă anumite frontiere, nu doar politice, ci şi confesionale. Cataloagele de carte veche surprind, chiar dacă fragmentar,

11. Cornelia Bodea, Mihai Mitu, *Ion Budai-Deleanu. Scrisoare către Petru Maior*, în „Manuscriptum”, București, nr. I (6), 1972, p. 58.
12. Vasilie Popp, *Disertaţie despre tipografiile româneşti în Transilvania şi învecinatele ţări de la începutul lor până la vremile noastre, Sibiu, 1838*, ediție de Eva Mârza şi Iacob Mârza, Cluj, Editura Dacia, 1995, pp. 34-35.
13. *Ibidem*, p. 124, la cap. VII, despre tipografia din Sibiu.
14. *Ibidem*, pp. 160-161.
15. *Ibidem*, p. 149.

prezența lucrărilor lui Petru Maior în biblioteci particulare la începutul secolului al XIX-lea și includ episodic mențiuni despre cei care au deschis și citit din aceste cărți, preoți și învățători în primul rând, cum era de așteptat. Prezentă în anul1821 în biblioteca personală a aceluiași Nicolae Stoica de Hațeg, chiar în două exemplare, *Istoria pentru începutul românilor din Dachia* a fost citită, cum arată însemnările marginale, și de către locuitorii din satul grăniceresc Gârbovăţ, pe valea Almăjului, după cum alt exemplar s-a aflat pe Valea Bistrei, la Larga, în posesia parohului Ioan Nedysty la 1839, fiind citit şi de Constantin Tincovits, învăţător în Marga şi anterior de parohul Damaschin Pasculovici din Şcheuş în anul 1813[16].

Şi volumele de *Predici* ale lui Petru Maior se regăsesc timpuriu în inventarele bănăţene, de exemplu în anul 1822, în Zorlenţul Mic, şi prilejuiesc posibilului cititor nu atât reflecţii asupra conţinutului, ci asupra propriului destin, marcat de tragism, dovadă a sensibilităţii şi sentimentelor familiale: „Însemnare de ţinere minte. Această carte iaste a celui din jos însemnat şi am scris când am udit eu sărac de maica mea, şi de fratele mieu Athanasie au îndrăznit a să duce de pe lumea aceasta şi pre unul al său fiu; că eu am udit de surorile meale ca un pui de turturea când îi moare soţul, el nu să lasă pre lomne verzi şi apă limpede nu bea până nu dă cu piciorul de o tulbură, apoi o bea"[17].

O experienţă neaşteptată a lecturii, ce depăşeşte mediile predilecte de cititori în epocă, îl are ca protagonist pe **Tudor Vladimirescu**, care a primit un exemplar în timpul şederii sale la Băile Herculane, de la acelaşi Nicolae Stoica: „Toamna, în septemvrie, călare, din Ardeal, la mine veni (...), ceru Istoria Rumânească, calendare c-o să şadă la băi, să cetească, să-şi petreacă"[18].

Din păcate, mențiunile puține rămase nu ne permit să putem clarifica ce a însemnat pentru toți acești cititori lectura *Istoriei pentru începuturile românilor* în Dacia. Putem doar intui că dacă în cazul lui Tudor Vladimirescu a fost o lectură între altele, la recomandarea lui Nicolae Stoica, pentru petrecerea timpului liber, a avut în schimb pentru **Costache Negruzzi** o utilitate practică: l-a ajutat să învețe să descifreze scrierea chirilică. În paginile sale autobiografice, *Cum am*

16. Valeriu Leu, *Cartea şi lumea rurală în Banat 1700-1830*, Reşiţa, Editura Banatica, 1996, pp. 190-191.
17. *Ibidem*, p. 190.
18. *Ibidem*, p. 191.

învăţat româneşte, scriitorul a evocat, chiar cu inflexiuni pline de umor, ambițiile tatălui său, răzeş la origine, care dobândise apoi un mic rang boieresc ca fiul său să înveţe şi greceşte şi franţuzeşte[19]. Cartea lui Petru Maior se afla în biblioteca acestuia și s-a dovedit a fi un suport didactic util pentru tânărul dornic să se familiarizeze cu „arta lecturii": „m-am cercat să cetesc un roman din cele manuscrise, dar scrisoarea era atât de încâlcită, încât le-am lăsat, făgăduindu-le de a le vizita cum voi putea deprinde a citi scrisoarea aceea ieroglifică ce se obişnuia atunci pe la noi; şi luând Istoria Românilor de Petru Maior, ajutat de abecedarul urgisit, în puţine ceasuri am învăţat a citi. Pân'în sară eram capabil să spun pe carte (ca) oricare anagnost de repede"[20]. Lectură și relectură – iată o provocare extrem de interesantă de istorie culturală, o temă care la noi se află încă pe nisipuri mișcătoare. Același Costache Negruzzi, în confesiunile sale, ne oferă dovada reluării exercițiului lecturii din cartea lui Petru Maior, din aceleași rațiuni pragmatice: „a treia zi dascălul veni şi întrebându-mă de ştiu buchiile pe dinafară, spre răspuns am deschis cartea lui Petru Maior şi i-am citit un întreg capitol; profesorul rămase înlemnit"[21].

Așadar, în acest caz, cartea lui Petru Maior a fost mai degrabă un suport al însușirii alfabetului chirilic, fiindcă nicio mențiune a sa nu detaliază cât a contat pentru tânărul cititor conținutul acestei cărți. Putem doar presupune că scriitorul de mai târziu, celebru pentru narațiunile în cheie romantică, ca şi pentru subiectele de inspiraţie istorică[22], a fost marcat de experienţa lecturii unei istorii naţionale, după cum fervoarea sa pentru acest gen de subiecte a putut fi întreţinută şi de alte lecturi istorice la modă, de experienţa mişcării revoluţionare ori de convergențele sale ideologice cu Kogălniceanu, Alecsandri, Russo etc.

Şi **Damaschin Bojincă**, socotit de critica istoriografică un învăţat iluminist, mai mult un personaj plin de idei, dar lipsit de mijloacele de a le realiza[23], şi-a

19. N. I. Popa, *100 de ani de la moartea lui Costache Negruzzi*, în „Revista de istorie şi teorie literară", București, tom 17, 1968, nr.4, p. 594.
20. Costache Negruzzi, *Cum am învăţat româneşte*, Bucureşti, Editura Bursucel, 1995, p. 16.
21. *Ibidem*, p. 17.
22. Gabriel Dimiseanu, *Constantin Negruzzi*, ed. II, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2007, p. 65.
23. Nicolae Bocşan, *Un istoric uitat: Damaschin Bojincă*, în „Banatica", Reşiţa, I, 1971, p. 289.

arătat interesul pentru opera lui Petru Maior, implicându-se chiar într-o polemică ca apărător al ideilor maiorene. Avocatul bănățean s-a familiarizat cu lucrările iluminiștilor în timpul studiilor de drept de la Oradea și a pregătirii pentru cariera de avocat, în Budapesta anilor 1827-1833. Scrierile sale, în esenţă epigonice, care nu inovează conceptual şi metodologic, şi-au propus însă readucerea în atenţie a mesajului generaţiei iluministe. Fiindcă în anul 1823 apăruse la Halle lucrarea lui Tököly, care punea semnul întrebării în dreptul tezelor latinităţii formulate de Petru Maior, Damaschin Bojincă a replicat în anul 1827, publicând la Buda o elegantă lucrare în limba latină, tributară ideatic *Istoriei* lui Petru Maior: *Animadversio in Dissertationem Hallensem*. Polemica s-a prelungit, căci în 1827 Tököly şi-a republicat lucrarea, de astă dată în variantă amplificată, într-o ediţie bilingvă româno-germană. Bojincă a ripostat din nou, traducând şi el textul în româneşte, cu titlul *Răspundere desgurzătoare la cârtirea cea din Halle*, scrierea nefiind o simplă traducere din latină, ci o variantă adăugită, în care a inclus multe comentarii personale[24]. Damaschin Bojincă aparţinea acelei generaţii de intelectuali pentru care critica şi defăimarea patriei sale, într-o limbă de circulaţie europeană, stârnea indignare şi revoltă, ce se transpuneau în textele sale. Bun cunoscător al operei lui Petru Maior, cum o dovedeşte şi biblioteca sa personală în care se aflau „două disertaţii asupra românilor”, în opinia regretatului istoric Nicolae Bocşan tocmai două din polemicile lui Maior cu Kopitar[25], Damaschin Bojincă adopta, în prefaţa sa la *Răspundere desgurzătoare*, interpretările lui Petru Maior din a sa *Istorie pentru începutul românilor în Dachia.*

Așadar, pentru cărturarul bănățean opera lui Petru Maior nu era doar o simplă sursă de inspirație, ci și un text exemplar, care trebuia nu doar citit, ci și apărat în fața noilor contestatari. Este și motivul pentru care istoria scrisă de Petru Maior este invocată de el, în termeni elogioși, de mai multe ori, pe parcursul lucrării: „care este istoria latei naţie româneşti de astăzi lămurit poate tot cititoriul cunoaşte, precum din Istoria lui Petru Maior despre începutul românilor în Dachia (care e cu neînfrânţi în credinţă scriptori răzimată), aşa şi

24. Damaschin Bojincă, *Scrieri*, ediție de Nicolae Bocşan, Timişoara, Editura Facla, 1978, p. 3.
25. *Ibidem*, p. XIII; Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, Editura Facla, 1986, p. 194.

dintr-alte istorii, care limpede arată, cum că românii sunt răsăriţi din coloniile romane, cele de Traian în Dachia aduse şi mărturisesc toate strămutările care s-au întâmplat românilor”[26].

Poate cel mai bun exemplu că istoriografia romantică s-a alimentat din opera lui Petru Maior ni-l oferă **Teodor Aaron**, care după studii teologice în oraşul în care ecourile paşilor lui Petru Maior s-au auzit ultima oară, revenea în Transilvania şi înainte de a începe o carieră de dascăl încununată de succes[27], a publicat, în anul 1828, *Scurtă apendice la istoria lui Petru Maior*. Ulterior, a ajuns să fie un continuator al său și la Tipografia Universităţii din Buda, unde, între anii 1842-1848, şi-a asumat aceleaşi rosturi de revizor şi cenzor al cărţilor româneşti.

Fără ambiţii de prea mare originalitate, recunoscându-se ca epigon al protopopului reghinean, Teodor Aaron a preferat să-şi circumscrie lucrarea în jurul moştenirii maiorene. Într-o epocă în care se mai auzeau ecouri ale mesajului Şcolii Ardelene, autorul a pus același diagnostic al originii latine a limbii şi a poporului român şi a anatemizat grafia chirilică, fiindcă „poporul românesc e mai vechi de suta a noua, în care s-au ivit literele chiriliceşti”[28]. Oricum şi explicit, în prefaţa cărţii, își enunţase omagiul faţă de predecesorul său: „şi măcar că prea învăţatul şi al naţiei nemuritorul Maior, cu adânci dovede afară de toată îndoiala au pus lucru, cum că românii carii cu mulţimea stau într-o floare cu celelalte naţii, sângele şi începutul şi-l trag din poporul roman, cel prin împăratul Traian din Italia sădit în Dachia, totuşi defăimătorii, limba de batjocuri de tot nu şi-o contenesc”[29].

Ataşamentul lui Teodor Aaron faţă de moştenirea iluministă a lui Petru Maior, dar nu numai, nu a fost doar un exercițiu din tinereţe. Autorul a revenit în agora științifică în anul 1850 cu lucrarea *Anotări din istoria ecleziastică despre urzărea şi lăţîrea credinţei creştine între români*, care se înscrie într-un alt gen, cel al istoriei ecleziastice şi care l-a avut ca întemeietor în lumea românească

26. Damaschin Bojincă, *Răspundere desgurzătoare...*, în Idem, *op.cit.*, p. 7.
27. Date despre el la Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Bucureşti, Univers enciclopedic, 1996, p. 23 şi în *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1979, pp. 1-2.
28. Teodor Aaron, *Scurtă apendice la istoria lui Petru Maior*, Buda, 1828, p. 10.
29. *Ibidem*, p. 12.

ardeleană pe același Petru Maior. Textul acesta se remarcă printr-o documentare mai bogată, din care nu lipsesc nici reprezentanţi ai istoriografiei savante italiene şi franceze, Cezar Baronius şi Claude Fleury, dar nici reprezentanţii iluminismului ardelean. Totodată, o maturitate analitică este evidentă într-o oarecare detașare de ideile precursorilor, așa cum însuși autorul menționa: „cum mai pe larg, arată istoria românilor, a lui Petru Maior şi a lui Gheorghe Şincai, eu numai acelea întâmplări le însemn, ce se ating de credinţa creştină, ca să să vadă"[30].

Ultima pagină a cărţii echivalează cu un bilanț bibliografic şi conceptual al autorului, care nu ezită să-şi facă publică admiraţia faţă de cele două scrieri care i-au călăuzit pașii prin hățișurile istoriei ecleziastice: *Cronica* lui Gheorghe Şincai şi *Istoria bisericii* a lui Petru Maior[31].

Faptul că *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* a lui Petru Maior a fost cea mai citită carte de istorie în primele decenii ale secolului al XIX-lea poate fi validat și prin inițiativa destul de timpurie a reeditării sale. Ediţia a doua, apărută tot la Buda, în anul 1834, a fost îngrijită de **Iordache Mălinescu**, secretar la arhiva statului din Moldova. Se pare că acesta îl cunoscuse pe Bojincă în anul 1833, aşa că gestul reeditării *Istoriei* lui Petru Maior poate fi o influenţă din partea acestuia, după cum poate avea şi rădăcini mai adânci[32]. Inițiativa poate fi privită și ca o consecință a sosirii unui grup de ardeleni în Moldova anului 1820, Ioan Coste, Iosif Manfi, Vasile Fabian Bob şi Vasile Popp – între care cel din urmă era un foarte bun cunoscător al operei lui Maior, episod considerat de critica istoriografică drept începutul pătrunderii ideologiei Şcolii Ardelene dincolo de Carpaţi.

Acelaşi Iordache Mălinescu s-a îngrijit şi de difuzarea cărţii, aşa cum o demonstrează corespondenţa purtată cu reprezentanţi ai elitei româneşti. Astfel, după ce îl anunţa pe Bariţiu că şi-a făcut un abonament la *Foaie..*, îi adresa, la 19 aprilie 1838 şi rugămintea de a publica un anunţ, sub pavăza anonimatului, „căci eu nicidecum nu doresc să se treacă numele meu prin foi publice"[33], des-

30. Idem, *Anotări din istoria ecleziastică....*, Pesta, 1850, pp. 12-13.
31. *Ibidem*, p. 110
32. *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. 6, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 15.
33. *Ibidem*, p. 21.

pre reeditarea *Istoriei* maiorene. Cum Bariţiu a împlinit rugămintea, Mălinescu putea citi semnalul editorial pe care însuşi îl compusese, în numărul 21/1838 din *Foaia literară.*

Dacă avem în atenţie orizontul de lectură pe care *Istoria* lui Petru Maior îl putea împlini, confesiunile fragmentare ce ni s-au păstrat transmit entuziasmul celor cărora cartea le-a trecut prin mână. La jumătatea veacului, iată o nouă generație, îndeobşte tineri, cum anticipase şi Mălinescu, studenţi români la studii în Cluj, care în anii premergători revoluţiei pașoptiste, prin 1845-1846, au înfiinţat, sub conducerea lui Papiu şi Popea, o societate literară şi o foaie periodică, „Aurora sau Diorile pentru minte şi inimă". Unul dintre protagonişti, **Nicolae Popea**, amintea climatul în care savurase lectura istoriei maiorene, aşadar al revoluţiei intelectuale de dinainte de revoluţia politică: „neştiutorii de ieri învăţau cu entuziasm şi nu se puteau despărţi de *Istoria* lui Petru Maior, umblând tot cu ea subsuoară"[34].

Faptul că interesul pentru ideile lui Petru Maior s-a răspândit și în Principate, s-a datorat nu doar reeditării amintite a sintezei sale, în anul 1834, ci și unor difuzori ai modelului maiorean, profesori ardeleni de talent. Astfel, Gheorghe Lazăr, prin lecţiile predate la finele deceniului doi al secolului al XIX-lea la Colegiul Sf. Sava, demonstrează nu doar un interes didactic, dar şi vehicularea de la catedră a aspiraţiilor naţionale. Doi dintre elevii săi, **Ion Heliade Rădulescu** şi **Petrache Poenaru**, îşi evocă magistrul, menționând nu doar talentul oratoric, dar şi modelele pe care acesta încerca să le impună: „când se afla în clasă el vorbea însuflat. Catedra lui semăna cu un amvon; vedea cineva cum i se bate pieptul", îşi amintea Eliade, iar Poenaru adăuga că dascălul detalia „marile fapte ale strămoşilor noştri, făcea să se cunoască luptele şi virtuţile patriotice ale bărbaţilor care au ilustrat naţiunea, atât a eroilor, ca Mihai, Ştefan, Mircea, cât şi a apostolilor regenerării intelectuale ca Văcăreştii, Şincai, Petru Maior"[35]. Acelaşi Heliade Rădulescu își provoacă fostul coleg, Petrache Poenaru, la o rememorare a anilor de şcoală, inclusiv a entuziasmului cu care au citit noua ediţie a *Istoriei* lui Maior: „ţi-aduci aminte, în 1839 (sic!), când a ieşit Istoria

34. Corneliu Albu, *Alesandru Papiu Ilarian*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. 32.
35. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, Editura Minerva, 1972, p. 73.

pentru începutul românilor a fericitului Petru Maior, cum o citeam împreună şi câte idei frumoase, deşi copilăreşti, se frământa în capetele noastre, ce închipuiri ne făceam a ne vedea aievea visărilor noastre!"[36].

Să mai asociem și un alt comentariu al aceluiași **Heliade Rădulescu** în prefaţa la ediţia din 1838 a *Fabulelor* lui Ţichindeal: „Istoria pentru începutul rumânilor a fericitului Petru Maior a fost un fel de toiag a lui Moise prin care despicând o mare de întunerec ce ţinea pe Români de cindea pământul făgăduinţei, îi face să treacă dincolo de Egiptul minciunilor şi să-şi cunoască adevăratul şi slăvitul lor început"[37]. Aceasta va deveni una din cele mai memorabile aprecieri la adresa lui Petru Maior, ce va reveni obsedant în comentariile generaţiei romantice. Asocierea numelui lui Maior de ediţia lui Ţichindeal nu e un simplu joc al hazardului, fiindcă în fapt între cei doi existase o legătură, în sensul că Petru Maior, ca cenzor, recomandase difuzarea *Îndreptărilor moraliceşti*. Idealul amândurora a fost cel al luminării, prin ştiinţă şi cultură, chiar dacă Ţichindeal a preferat să fie un reprezentant al Luminilor de factură populară, să rămână un Aufklärer bănăţean, dialogând cu alte medii de cultură europene[38].

Pentru cel mai important istoric romantic din Moldova, **Mihail Kogălniceanu**, întâlnirea cu opera lui Petru Maior s-a petrecut în anii tinereții, după cum mărturisesc și referințele pe care le face la cei trei reprezentanți emblematici ai Școlii Ardelene, în anul 1837 și rolul lor în introducerea ortografiei latine[39]. Cel mai cunoscut text istoriografic al său, cursul de istorie națională de la Academia Mihăileană, din anul 1843, conține în *Cuvântul introductiv* și câteva referiri la Petru Maior. Pe de o parte, ele sunt preluate după interpretarea făcută așa cum am văzut de Heliade Rădulescu: „Petru Maior, de fericită aducere aminte, prin cartea sa despre începutul românilor, publicată pentru întâiași dată la anul 1812, ca un nou Mois au deșteptat duhul național, mort de un veac; și lui îi suntem datori cu o mare parte a impulsului patriotic ce de

36. *Ibidem*, p. 475.
37. Ion Heliade Rădulescu, *Precuvântare la a doua ediţie*, la Dimitrie Ţichindeal, *Filosofice şi politice prin fabule învăţături morale*, Bucureşti, 1838, p. XI.
38. Nicolae Bocşan, *Confiscarea fabulelor lui Ţichindeal*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie", Cluj Napoca, tom XIX, 1976, pp. 127-128 şi 145.
39. Mihail Kogălniceanu, *Moldova și Muntenia*, în „Lechmann's Magazin", 18 ianuarie 1837, reprodus în Idem, *Acte. Scrieri din tinerețe. Discursuri*, București, 1908, p. 44.

atunci s-au pornit în tustrele provincii a vechii Dacii”[40]. Pe de altă parte, își exprimă și rezervele față de exagerările latiniste care au stat la baza concepției sale istorice, sfătuindu-și învățăceii să nu meargă pe același drum: „să ne ferim, Domnilor mei, de această manie care trage asupra noastră râsul străinilor”[41].

Dacă este evidentă admirația ce însoțește toate aceste exemple față de opera lui Petru Maior, un caz special îl reprezintă reflecțiile formulate de **Timotei Cipariu**. Când a debutat, în cazul său, interesul pentru scrierile lui Petru Maior, este greu de spus cu exactitate. Cu siguranţă însă, mediul din Blaj a avut un rol important, în acest sens. Corespondenţa sa cu George Bariţiu mărturiseşte preocuparea pentru ambele sinteze istorice ale lui Petru Maior. Față de *Istoria bisericii*, Cipariu s-a mulţumit să-şi declare speranţa că aceasta ar putea deveni o lectură accesibilă tuturor, după avatarurile cenzurii, chiar prin întregiri la textul editat în 1813, și că astfel exemplarele rămase nu vor mai zăcea risipite prin pivniţele castelului din Blaj[42]. Cum însă şi câteva luni mai târziu situaţia rămăsese neschimbată, speranţele lui Cipariu gravitau în jurul aceluiaşi subiect: „Istoria bisericească nu e încă slobodă, dar de voi veni la Braşov, voi aduce un exemplar, pe seama dumitale, pentru cetit”[43].

De fapt, acesta era dezideratul afișat de elita greco-catolică la acea dată, așa cum se vede și din alte mărturisiri. Bunăoară, la 29 octombrie 1844, când parohii celor 21 sate din protopopiatul Făgărașului îi cereau învățatului protopop Ștefan Moldovan să intervină la Blaj pentru a se ridica interdicția ce plana asupra cărților lui Maior, Nicolae Maniu, protopopul greco-catolic al Sibiului, i se adresa în termeni asemănători lui Barițiu: „fiindcă am ajuns la veacul și la anul luminării, întru care toate neamurile se silesc a-și procura mijlociri prin care ar putea înainta în științță, și deoarece sfârșitul [scopul – n. ed.] fără mijloace nu se poate dobândi, din aceste îndemnuri mișcați și noi, pentru *Historia românilor*, pentru 18 exemplare, ofereluim preț, și să mijlocești a ni se aduce, precum și *Historia beserecii* a lui Petru Maior a ni se da. Să te silești, protestând,

40. Idem, *Cuvânt introductiv la cursul de istorie națională și câteva discursuri în divanul ad-hoc al Moldovei*, București, 1909, pp. 23-24.
41. *Ibidem*, p. 24.
42. *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. 4, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, p. 183.
43. Cipariu către Bariţ la 9 iulie 1843 în *Ibidem*, p. 190.

ca acea carte neprețuită și una singură lumină a beserecii românești să nu se mai ție ascunsă, ci să se dea la lumină”[44].

Un adevărat *spiritus rector* al Blajului, Timotei Cipariu a încredinţat tiparului în anul 1855 o lucrare documentară, *Acta et fragmenta historico-ecclesiastica*. Teama autorului de a nu se rătăci, în durata lungă, un preţios material documentar, „fiind din multe căutări demne de a fi păstrate”, l-a îndemnat spre redactarea acestui volum. Nu o lucrare sistematică, ci una care se adresa doar cititorilor experimentaţi, interesați de documente referitoare la istoria bisericii[45].

Dedicată mitropolitului Şuluţiu, lucrarea a preluat concepţia iluministă a legăturii dintre istoria politică şi religia unui popor. A fost lucrarea lui Cipariu în stare să favorizeze noile cercetări de istorie ecleziastică? Cu siguranţă că da, mai ales că a prefigurat două din direcţiile asumate după mai mult de un deceniu, prin programul *Archivului*: pe de o parte, spre o istorie a bisericii unite, prin fragmente din operele lui Samuil Micu şi Petru Maior, prin testamentele ierarhilor greco-catolici, iar pe de altă parte spre o problematică general-românească[46].

Pentru cunoaşterea operei lui Petru Maior volumul amintit are meritul de a fi inclus şi fragmente din *Istoria sa bisericească*, Cipariu însuşi explicând provenienţa manuscrisului şi însemnătatea gestului recuperator faţă de un text căruia editarea din 1813 i-a adus și trecerea sub tăcere a unor însemnate pagini: „aceste fragmente sunt luate din însuşi manuscrisul auctoriului, care... au venit în mâna mea şi au scăpat din perire sub revoluţiune. Ele cuprind continuarea istoriei beserecești începute a se tipări în Buda în 1813...”[47].

Pe de altă parte, pentru Cipariu opera lui Petru Maior era şi o sursă de autoritate, de exemplu atunci când putea întregi imaginea ierarhiei şi instituţiei bisericii greco-catolice[48]; în plus era un autor cu un destin frământat, ale cărui lucrări în parte se transferaseră, de la o generaţie la alta, și în manuscris: *Protopopadichia* şi „se mai aflã încă şi unele fragmente de gramatica limbei româneşti latineşti ..., în manuscris la mine”[49].

44. *George Bariț și contemporanii săi*, vol. 3, București, Editura Minerva, 1976, pp. 32-33.
45. Timotei Cipariu, *Acta et fragmenta historico-ecclesiastica*, Blaj, 1855, p. VIII.
46. Corina Teodor, *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 129.
47. Timotei Cipariu, *op.cit*., pp. 188-189.
48. *Ibidem*, p. XIII.
49. *Ibidem*, pp. 189-190.

Ca director al Liceului Sf. Vasile cel Mare, profesorul Timotei Cipariu oferea nu doar cunoştinţe noi, din rafturile prăfuite ale arhivelor, în stare să mărească orizontul istoriei, ci aspira să modeleze conştiinţele fragede ale învăţăceilor. Memoria trecutului trebuia să devină un instrument de legitimare a identității românești, cum îndemna în discursul rostit cu ocazia zilei liceului, la 30 ianuarie 1855, invocând modele atinse deja de aripa celebrităţii, între care evident și pe Petru Maior, legat de mediul din Blaj: „că cine nu s-a adăpat din scrierile lui Petru Maior?”[50].

Când la 1 ianuarie 1867, Timotei Cipariu edita primul număr din *Archiv pentru filologia şi istoria*, programul expus demonstra suficientă maturitate din partea iniţiatorului. Deoarece *Archiv* şi-a propus ca prioritară misiunea de recuperare documentară, nu este deloc surprinzător să regăsim în paginile sale mărturii documentare de-ale lui Petru Maior. Editorul Cipariu a reactualizat în memoria cititorilor că era vorba de acele fragmente originale la care făcuse referire în *Acte şi fragmente*, rămase încă nepublicate: „cuprinzând începutul mai multor tratate sau opere gramaticale, în parte latineşti, în parte româneşti, pe care le încredinţa acum tiparului”[51].

Alături de aceste texte gramaticale, care l-au determinat pe Timotei Cipariu să ataşeze întâi eticheta de filolog, apoi pe cea de istoric în dreptul numelui lui Petru Maior, dascălul blăjean a publicat şi testamentul iluministului, în limba latină, continuând astfel să rezoneze la însemnătatea izvoarelor inedite. Cipariu părea încredinţat de importanţa actului, de aici şi menţiunile sale despre provenienţă, pentru a întări pecetea autenticităţii: „publicarea o facem, după o copie făcută de noi înşine în tinereţe, care nu știu cum a scăpat din naufragiul din 1848-49, împreună cu altele puţine. Documentul nu are dată, dar nu-l avea nici copia, după care l-am transcris, precum bine-mi aduc aminte. Însă e din Buda, după a. 1812, precum din text se cunoaște”[52].

50. Ştefan Manciulea, *Contribuţiuni noi la viaţa şi activitatea lui Timotei Cipariu*, în „Cultura creştină”, Blaj, an XXII, 1942, nr. 10-12, pp. 634-635.
51. *Fragmente inedite de ale lui P. Maior*, în „Archiv”, Blaj, nr. II, 5 februarie 1867, pp. 27-33; nr. XV, 25 mai 1868, pp. 297-299; nr. XVII, 10 august 1868, pp. 338-343; nr. XVIII, 19 septembrie 1868, pp. 355-357.
52. „Archiv”, Blaj, nr. XX, 25 noiembrie 1868, pp. 390-393 şi continuarea în nr. XXVI din 5 iulie 1869, pp. 518-519, unde aminteşte că între timp a primit şi originalul testamentului lui Petru Maior

Cercetător meticulos, îngrijorat de soarta manuscriselor blăjene, s-a lăsat antrenat în dialogul cu cititorii pe această temă; astfel, într-o notiţă din *Archiv*, a transcris și o precizare venită din partea unui abonat, care-i comunicase destinul manuscrisului *Protopopadichiei*, pe care Cipariu îl văzuse şi care în anul 1858 fusese identificat în casa unui protopop din vecinătatea Blajului: „dând la pag.190 de nota în care arăţi cum că *Protopopadichia* manuscrisă, de Petru Maior, nu se mai află în biblioteca Seminariului, unde am știut-o şi eu, mă grăbesc a-Ţi arăta, că eu am văzut şi avut la mână acea carte, în toamna anului 1858 la protopopul I. Olteanu în Bucerde, pe care tot atuncea, l-am rugat ca se o restitua „brevi manu" la locul ei. Dacă păr. Olteanu până acum nu a răspuns rugării mele şi datoriei sale, nu știu..."[53].

Destinul documentelor inedite l-a inspirat pe Cipariu să scrie un articol intitulat *Archive şi biblioteci*, în care a înscris întâmplări despre acelaşi Petru Maior, semnalând modul arbitrar şi devastator prin care a trecut arhiva blăjeană: „Petru Maior, în prefaţiune la istoria basericească încă recunoaşte, că a luat cu sine unele acte vechi de ale archivului metropolitan şi nu le-a mai redat. Şi aici s-ar putea întreba: unde sunt ele acum?... Însă dacă Petru Maior, pre la 1813, se plânse atât de amar pentru neglijarea archivului vechi din Blaj, încă de pe la anul 1792, ce ar face el acum, când ar fi văzut cu ochii, cum bucătarii duceau actele acestui archiv şi serviitorii ațâțau focul în cuptoarele m(ănăstiri)i?"[54]. Reacțiile lui Petru Maior aparțineau, așadar, încă memoriei colective a Blajului, fiind evocate mai ales de cei care au trecut prin dificultăți în documentare. Pentru Cipariu acesta nu era singurul mare disconfort resimțit, dacă avem în vedere distrugerea propriei biblioteci în timpul evenimentelor de la 1848. Cu toate că în tinerețe se putea mândri cu o bogată bibliotecă, în care se regăseau și operele istorice, teologice și filologice ale iluminiștilor ardeleni, aceasta din păcate nu a supraviețuit tăvălugului revoluționar: „care apoi toate, în 1849, durere! s-au împrăștiat în toate vânturile; și când mă întorsei acasă, în dulapul

şi alte documente, relative la moartea sa, precum şi două scrisori de-ale sale către Vasile Moga.

53. *Notiţe diverse*, în „Archiv", Blaj, nr. XII, 5 februarie 1868, p. 240.

54. [T.Cipariu], *Archive şi bibliotece*, în „Archiv", Blaj, nr. XI, 1 ianuarie 1868, p. 204.

ce-l lăsasem plin cu mai mult de 1000 volume, aflai slănina și obielele soldaților, care erau încartirați în casa mea. Altele nu le mai pomenesc”[55].

Revenind la paginile *Archivului*, numele lui Petru Maior mai este invocat aici şi în contextul în care alte restituiri documentare au impus trimiteri bibliografice, de exemplu în cazul diplomei principelui Rákóczi din 10 octombrie 1643: „Istoria baserecescă a lui Petru Maior, în care mai întâi s-a publicat această diplomă, la pag.72 sqq sub linia, *devenită foarte rară* (s.n.), diploma se poate considera mai ca inedită”[56].

Semnificativ ni se pare că filologul ardelean a făcut dovada unei lecturi atente din *Istoria bisericii* a lui Petru Maior, identificând documentul cu exactitate în cuprinsul acesteia, după cum era informat şi în legătură cu inconvenientele provocate de numărul redus al exemplarelor în circulaţie.

Pasionat în egală măsură de istorie ca şi de filologie și de identitatea limbii române, Timotei Cipariu a făcut scurte comentarii şi vizavi de această dilemă, aşa cum s-a conturat în scrierile iluminiștilor ardeleni, rezumând comparativ opiniile lui Şincai şi pe cele ale lui Maior: „Petru Maior însă, precum se știe... era cu totul de altă părere, contrară părerii lui G. Şincai. El credea nu numai că erau în uz şi alte dialecte vulgare, pre lângă limba latină, chiar şi în Roma, dar şi că diferenţa dialectului vulgar de pe timpul lui Iuliu Cesare atât era de puţină de către limba românească a noastră, cât a cutezat a zice, că el a vorbit chiar românește către soldaţii săi”[57]. De fapt, astfel de comentarii sunt o probă a felului în care Cipariu a continuat ideile directoare ale Şcolii Ardelene, redimensionând cercetarea lingvistică, fiind primul care a aplicat la noi metoda comparativ-istorică[58].

Este important de menţionat că dascălul blăjean nu s-a lăsat antrenat în exerciţii encomiastice, dimpotrivă, originea limbii române fusese sectorul în care criticile la adresa lui Petru Maior au fost evidente. Astfel, în corespondenţa

55. T. [Cipariu], *Foișoara. Deprinderi în critica literară*, în „Concordia”, Budapesta, an III, nr. 5/152, 17/29 ianuarie 1863, p. 17.
56. Idem, *Documente istorice basereasci*, în „Archiv”, Blaj, nr. XXXII, 5 februarie 1870, p. 632.
57. Idem, *Gramaticii şi ortografiştii români S.Micu şi G.Şincai*, în „Archiv”, Blaj, nr. XXXI, 1 ianuarie 1870, p. 608; continuarea în nr. XXXVI din 5 iulie 1870, pp. 705-710.
58. Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicţionarul scriitorilor români*, vol. I, Bucureşti, Fundaţia Culturală Română, 1995, p. 597.

sa cu Bariţiu a denunțat latinismul unilateral afișat de iluministul român, asemănându-l cu „un venin ce străbate măduva tuturor mai câţi gustă dintr-însul şi eu nu aflu în istoria nouă alt exemplu mai asemenea ca scrisul lui Voltaire pentru secolul trecut...”[59].

Așadar, s-ar putea spune că Timotei Cipariu a fost cărturarul care nu s-a implicat în idealizarea figurii lui Maior printre ardeleni. Dimpotrivă, în corespondenţa sa cu Bariţiu se găsesc exemple ale intransigenţei sale vizavi de fostul protopop reghinean, chiar dacă era conştient că acestea nu erau împărtăşite şi de alţii. Iniţial, rezervele sale erau în legătură cu unele pagini din *Istoria bisericii*, ceea ce părea oarecum antagonic cu dorinţa exprimată anterior, ca aceasta să fie obiect al lecturii unui cerc generos de cititori. La 4 februarie 1845 Cipariu îi mărturisea, ironic, lui Barițiu: „Nu e îndoială că *Istoria* lui Petru Maior au băgat toţi sau mai toţi greierii din capetele unora, dar nu socotesc cu cale ca să se apuce cineva a-i scoate din ele. Eu, cel mai puţin, nu mă voi apuca niciodată în scris; dar de se va apuca din ei careva, ca să-i bage şi într-ale altora, nu ştiu în ce simţiri m-aş afla”[60]. La 15 mai 1846, îi scria aceluiași Bariţiu: „D-ta, mi se pare, nu zic anume, cum că Petru Maior ţi-e în multe puncte juridice, să tac de altele, dacă nu în toate, de autoritate neclătită, către care eu mă simt nu cu prea mare plecare. După a mea părere, acest de altmintrelea mare bărbat întru înfăţişarea besericii Ardealului e cu cele mai greşite idei şi care pre obiceiul, uneori tocmai străine de principiile legii cei răsăritene, şi care foarte des degenerase în abuzuri, îşi întemeiază cele mai multe aserțiuni, răpit de o neastâmpărată patimă nu numai de a nu vorbi mai de nimeni bine, de a nu se mulţumi cu nimica din cele stătătoare...”[61].

Fiindcă nu s-a înscris până la urmă în clubul admiratorilor necondiţionaţi ai ideologiei maiorene, Cipariu şi-a exprimat rezervele, oarecum în şoaptă, în aburul amical al corespondenţei, fără urmă de spirit revoluţionar şi retuşuri, adică fără a aspira să reconstruiască o altă imagine publică pentru Petru Maior,

---

59. George Em. Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din sec. al XIX-lea*, vol. III, Cluj, Editura Dacia, 1980, pp. 20-21.
60. *George Bariţ şi contemporanii săi*, vol. 4, București, Editura Minerva, 1978, p. 215.
61. Apud George Em. Marica, *Foaie pentru minte inimă şi literatură*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969, p.12.

decât cea existentă la acea dată, impecabilă şi pozitivă, şi care prinsese deja rădăcini în rândul generației romantice.

În cazul unuia din principalii ideologi ai revoluției de la 1848 din Transilvania, puternic legat și de lumea greco-catolică, **Simion Bărnuțiu**, referințele la Petru Maior nu aveau cum să lipsească din moștenirea discursivă lăsată. Le regăsim, bunăoară, sub forma recomandărilor de lectură ale celor două sinteze, în anul 1842, în condițiile în care nu păreau a trezi un prea mare interes din partea contemporanilor: „mult putem învăța în privința aceasta din cărțile lui Petru Maior despre începutul românilor și despre biserica românească, amândouă scrise în românește. Cea din urmă, în vreo 900 de exemplare, se află arestată într-un grânar din Blaj, sub paza șoarecilor, cealaltă se vinde liber cu un florin; și doar cea dintâi nu este mai bună decât cea din urmă, iar aceasta nu-i mai puțin vrednică de libertate ca cealaltă. Să notăm însă, că afară de cea confiscată, neamul românesc n-are istorie bisericească”[62]. Reia acest îndemn un an mai târziu, în 1843, adresându-se în special preoțimii unite, care ar trebui să citească cele două sinteze maiorene, „care nu poate să lipsească nici unui preot adevărat”[63]. Cum era de așteptat, el însuși a fost un cititor atent al celor două cărți, cum se poate sesiza și din discursul rostit în catedrala Blajului, la 2 mai 1848, unde se observă, în câteva rânduri, influența ideilor maiorene[64].

Pentru un alt reprezentant al scrisului romantic, **Alexandru Papiu-Ilarian**, lectura sintezei istorice a lui Petru Maior a fost un exerciţiu legat de atmosfera din casa părintească, tatăl său, Ioan Pop, fiind în parte responsabil de această opţiune livrescă[65]. Ulterior, în atmosfera clujeană, pe când activa în cadrul societăţii literare *Diorile*, a încercat să le infuzeze şi colegilor săi interesul pentru această sinteză iluministă, românească.

Cu vizibile resurse romantice, neepuizate prin activitatea revoluţionară directă, Papiu publica, între anii 1851-1852, *Istoria românilor din Dacia Superioară*. Oferea aşadar o istorie militantă, în conformitate cu concepţia istorică a fostu-

62. Simion Bărnuțiu, *Balázsfalvi iskolai ügyekröl*, în Ion Chindriș, *Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională și integrare europeană. O hermeneutică de texte*, Cluj-Napoca, 1998, pp. 13 și 269.
63. G. Bogdan Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924, pp. 212-219.
64. Ion Chindriș, *op.cit*., pp. 78-112.
65. Corneliu Albu, *Alesandru Papiu Ilarian*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. 204.

lui său profesor, Simion Bărnuţiu, în care prezentul trăit, care tocmai devenise trecut, trebuia înfăţişat fără rectificări subiective: „adevărul fiindu-mi legea supremă şi luceafărul întru toate, l-am scris fără sfială şi l-am spus amicului şi inimicului într-o formă, fără părtinire”[66]. Se auzeau, transparente, ecourile clasicismului, căci istoria trebuia să fie scrisă *sine ira et studio*.

Având ca temă centrală revoluţia de la 1848, dar pentru care autorul a examinat şi antecedentele medievale, într-un generos tablou problematic, în care politicul se amestecă cu naţionalul[67], cartea lui Papiu se întemeia şi pe lecturi din opera lui Petru Maior. Sinteza de istorie națională a istoricului iluminist era citată ca fundament documentar al propriilor sale afirmaţii, de exemplu atunci când Papiu se referă la discordia dintre români, ca urmare a intrigilor iezuite[68], după cum este invocată şi *Istoria bisericii* sale, de exemplu în rândurile scrise despre Inochentie Micu[69] sau în cele despre „apăsarea bisericească din partea sârbilor”[70].

Petru Maior a fost nu doar citat şi citit de Papiu-Ilarian, ci a fost și un actor al unui timp nu prea îndepărtat. Subcapitolul dedicat de Papiu episcopului Grigore Maior punea în balanță rostul studiilor în Occident, la Roma și explozia culturală ardeleană, care a urmat. Cum era de așteptat, Petru Maior a fost nominalizat între tinerii ardeleni care au beneficiat de această oportunitate intelectuală: „subt episcopul Maior a ajuns la culme cultura românilor din secolul XVIII şi aceasta era concentrată toată în călugării din Blaj, care mai toţi învăţaseră la Roma. Dintre aceştia cei mai însemnaţi erau: însuşi episcopul, Iosafat Devai, Ştefan Pop, Filotei Laslo, German Peterlachi, Samuil Micu istoricul, Petru Maior, Georgiu de Şinca ş.a., pe aceşti doi din urmă episcopul Maior i-a trimis la Roma”[71].

66. Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom II, Viena, 1852, pp. XIV-XV.
67. Corina Teodor, *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 125.
68. „cum se zice P.Maior”, în Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, vol. I, Tg. Mureş, Casa de editură Mureş, 1996, p. 70.
69. *Ibidem*, p. 156.
70. *Ibidem*, pp. 166-167- despre episcopii sârbi „care ştim din Petru Maior cu cât scandal cântau: căile mele nu-s ca căile voastre”.
71. *Ibidem*, p. 159.

Să remarcăm şi că Papiu a înscris în sinteza sa un subcapitol intitulat *Micu, Şincai, Maior*, iar în reflecțiile sale a apelat la antecedentele istoriografice, la formulările lui Heliade sau Kogălniceanu. Tonul său este clar romantic, cu etichete pline de admiraţie şi tribulaţii naţionale. Majusculele folosite sugerau implicit locul pe care îl rezervă celor trei cărturari în ierarhia culturală ardeleană: „în acest întunerec se arătară trei luceferi pe orizontul literaturii române: KLEIN, ŞINCAI şi MAIOR- cei dintâi apostoli ai regeneraţiunei române. Ce să zicem despre aceşti români cu învăţătură românească, care prin istoriele lor cele nemuritoare ca „prin un toiag al lui Moise au despicat o mare de întuneric ce ţinea pe români de cindea pământului promisiunei şi făcură să treacă dincolo de Egiptul minciunilor şi să-şi cunoască adevăratul şi măritul lor început", cum zice prea-învăţatul român I. Eliade, aprins de spiritul recunoştinţei către aceşti bărbaţi. Dacă nu erau Klein, Şincai şi Maior, românii astăzi istorie n-ar avea!"[72]. De remarcat sublinierea din final, în concepţia lui Papiu triada ardeleană definind noua istorie naţională, dar şi autoare a unor texte istoriografice fundamentale. De asemenea, înscrierea citatului din Eliade[73] în această compoziţie validează o formulă recentă, de mare succes între lectori, intrată rapid în topica istoriografiei romantice.

Tânărul fiu de preot, dar cu serioase studii juridice la Viena, l-a invocat pe Petru Maior şi în cursul de statistică pe care l-a ţinut la Iaşi în anul 1856, când se prezenta studenţilor de acolo ca „urmaşul acelei direcţiuni salutare care a dat literaturii române maeştrii, învăţătorii cei mari, cei nemuritori: Maior, Şincai şi următorii"[74].

Istoric şi filolog, care debutase cu o lucrare de gramatică, Papiu a polemizat cu Cipariu şi Laurian în probleme de limbă, în *Elemente de limbă română de pe dialecte şi monumente vechi* (1854), unde constata: „ce zic în Tesaur? La pagina 88 zic că: de 80 de ani încoace s-au folosit patru gramatici despre care s-ar putea spune că au făcut epocă în istoria limbii române. Cea dintâi de Klein şi Şincai

72. *Ibidem*, p. 162.

73. Autorul face trimitere la *Precuvântare la a doua ediţie* semnată de Heliade Rădulescu la *Filosofice şi politice prin fabule învăţături morale* a lui D.Ţichindeal, Bucureşti, 1838, p. XI în care Maior era asemuit cu profetul Moise, a cărui operă mătură antecedentele şi impune adevăruri ce i-au fost lui revelate.

74. Apud Corneliu Albu, *op.cit.*, p. 119.

(1780), a doua de Petru Maior (1825), a treia *Tentamen criticum* (1840), a patra gramatica domnului Cipariu de curând tipărită la Blaj”[75]. De fapt, era începutul unei polemici care s-a prelungit câţiva ani, până când cei trei filologi vor pune deoparte, sub cupola Academiei Române, propriile exagerări filologice. În tot acest răstimp n-au lipsit nici acuzațiile reciproce legate de documentare sau de metoda de lucru. Dar această polemică l-a proiectat pe Papiu din nou în prelungirea demersurilor filologice ale Şcolii Ardelene, iar pe Cipariu şi Laurian în vâltoarea şcolii latiniste.

Personalitatea și opera lui Petru Maior nu puteau rămâne neobservate de **George Barițiu**, al cărui interes pentru istoria Transilvaniei fusese constant și remarcabil. Totodată, în gazetele al cărui redactor a fost a inserat adesea și mențiuni legate de calitatea operelor istoriografice ale predecesorilor săi ori legate de recuperarea biografiilor unora dintre ei. Avusese chiar un proiect în tinerețe, de a traduce *Istoria* lui Petru Maior în ungurește, „pentru ca să arăt, vezi Doamne, batjocoritorilor de numele românesc din cine se trage națiunea noastră”[76], doar că ulterior a abandonat acest demers.

Așa cum s-a mai afirmat în istoriografia română, în cazul lui Barițiu se poate observa o puternică conexiune cu opera lui Petru Maior, încă de când era elev, ceea ce explică și interesul său pentru difuzarea sintezei maiorene[77].

Într-o notă în *Foaie pentru minte* Barițiu își arătase entuziasmul deja din 1838, față de proiectul unor recuperări biografice ale cărturarilor iluminiști: „A propos, domnilor! Pentru Dumnezeu, dar biografia lui Petru Maior, Șincai, Clain și încă a unora, nimeni n-are râvnă, din viețuitori, să o lucreze? Oh, ce merit ar fi acesta”[78]. Constatarea făcută de Barițiu la începutul anului 1861, în urma ședinței Astrei de la Sibiu, din 2 octombrie 1860, se înscria în topica romantismului și fusese inspirată de reflecțiile protopopului Popasu vizavi de carențele biografice, rămase încă nerezolvate. Locul de înmormântare al celor trei cărturari revenea din nou în dezbateri. Acesta a fost mobilul ce-l determină

75. *Ibidem*, p. 215.
76. George Barițiu, *Originea românilor ca cestiune politică*, în „Familia”, Pesta, an 2, nr. 37, 6/18 noiembrie 1866, p. 438.
77. George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. III, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, pp. 9-11.
78. *George Bariț și contemporanii săi*, vol. III, București, Editura Minerva, 1976, p. 364.

pe Barițiu să solicite public, întregirea puținelor date biografice cunoscute, pe care le și schițează în continuare. El însuși fusese în 1839 la Buda, în căutarea mormântului lui Petru Maior, dar „nu i l-am aflat. Canonicul Teodor Aron, succesorul lui Maior în revizorat, mă asigură că nu i se mai cunoaște urma de mormânt”[79]. Subliniază în anul 1860 că *Istoria* lui Petru Maior, alături de cronica lui Șincai nu ar trebui să lipsească din nicio familie românească[80], de aici și repetatele sale recomandări de lectură[81].

Dar cât contau aceste recomandări, în condițiile în care presa ardeleană menționa și că existau încă exemplare nevândute ale sintezei de istorie a lui Petru Maior, din ambele ediții[82]? Această situație a fost pusă pe seama caracterului savant și a stilului puțin accesibil[83], mai ales că reeditarea nu a intervenit asupra vocabularului folosit la începutul veacului al XIX-lea. Tocmai de aceea, poate, optimismul lui Barițiu vizavi de prezența sintezei istorice a lui Petru Maior în cât mai multe biblioteci românești s-a mai diluat în timp, pe măsură ce surprindea și situații contrare, legate de dificultatea difuzării ei. Astfel, gazetarul își amintea că în ciuda faptului că prima ediție s-ar fi tipărit într-o mie de exemplare, după câțiva ani „se mai afla un număr mare de exemplare așezate în bolta copilelor sărace de la Cluj și date în grija bătrânului Alexandru Cato-

79. G. B[arițiu], *Samuil Micu, Georgie Șincai, Petru Maior, Georgie Lazăr*, în „Gazeta Transilvaniei”, an XXIV, nr. 1, 1 ianuarie 1861, pp. 1-2. O inițiativă similară avusese și Ioan Micu Moldovan, în timpul studiilor la Pesta, între 1853-1854, dar fără succes: „Iar Petru Maior zace în mormântariul public numit în matricule. Locul azi nu mai este indicat prin nici un semn; cel puțin noi, deși am căutat de repețite ori, nu am aflat nici un atare semn” (I. M. Moldovan, *Documente pentru biografia lui S. Klein*, în „Archiv”, Blaj, an XXXVII, 20 august 1870, p. 739).
80. George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, vol. III, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 103.
81. Dintr-o scrisoare a lui Grigore Mihali, absolvent al Seminarului din Blaj și al Pazmaneum-ului din Viena, hirotonit preot greco-catolic la Zlatna în 1828, datată 20 februarie 1846, aflăm despre despre faptul că primise de la Barițiu un exemplar al ediției din 1834, dar cum el avea deja *Istoria* lui Maior în ediția din 1812, își propunea ca noua ediție să i-o facă cadou fratelui, „cleric în Blaj, că io am a mea de vreo două decenii”. *George Bariț și contemporanii săi*, vol. III, București, Editura Minerva, 1976, p. 58 și 83.
82. Și la 1878, în catalogul unui librar din Orăștie, era de vânzare un exemplar din prima ediție a sintezei lui Maior, cu 3 florini, alături de *Arhivul* lui Cipariu, *Cronica* lui Șincai, *Letopisețele Moldovei* editate de Kogălniceanu. *Catalogul cărților românești care se află de vânzare în Orăștie*, în „Transilvania”, Brașov, an XI, nr. 23, 1 decembrie 1878, p. 275.
83. George Em. Marica, *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 36.

na, fost tutore al nepoților lui Petru Maior. Fiindcă nu le cumpăra mai nimeni altul, dr. Ramonțiai, cunoscutul fondator generos, le cumpără el și le împărți la câte un student cu purtări bune”[84]. Ulterior, menționa Barițiu, dificultăți în vânzare ar fi întâmpinat și editorul celei de-a doua ediții, boierul Mălinescu, care „abia fu în stare de a-și scoate spesele tiparului în alți câțiva ani, iar restul exemplarelor îl dărui pe la școli. Foarte bine, să dăruiască mai ales cărți bune, oricine poate dărui; numai vine și acilea întrebarea, că oare cărțile dăruite se citesc și folosesc mai bine decât cele cumpărate”[85].

Recuperarea biografiilor corifeilor presupunea și găsirea unor portrete ale lor, pe undeva, așa încât să nu rămână niște umbre fără chip, pentru totdeauna, iar gândul acesta continua să-i frământe pe ardeleni și în anii următori. Bunăoară, în anul 1868, în revista „Familia”, se făcea un apel recuperatoriu către cei care dețineau anumite informații biografice, după ce apăruse supoziția că un portret al lui Samuil Micu se afla în posesia unei romănce din Ungaria: „ne folosim de ocaziunea aceasta spre a ne adresa către toți românii cu acea rugare națională, ca toți cei ce știu, să binevoiască a ne trimite orice date din viața nemuritorului George Șincai și Petru Maior. Încă mai trăiesc oameni de aceia care au cunoscut în persoană pe acești doi mari literatori români. Însă timpul trece și numărul acelor contemporani se micșorează din zi în zi, și astfel în urmă nu va rămâne nimeni, care să umple această lacună presimțită în literatura noastră. Să ne grăbim dar a aduna datele până ce încă nu e târziu”[86].

Acestea sunt de fapt, reflecții comune generației din care Barițiu făcea parte, așa cum se poate remarca și din alte aprecieri. „Gazeta Transilvaniei”, în vremea redactorului **Iacob Mureșanu**, își provoca cititorii pe marginea acelorași deziderate legate de identitatea livrescă și biografică a iluminiștilor ardeleni. Gazetarului îi aparținea așadar remarca explicită că nu erau întregite, din păcate, nici după atâtea decenii, detaliile biografice despre Micu, Șincai, Maior, rămânând un obiectiv pentru viitor: „acești trei bărbați numiți mai în urmă au fost contemporanii părinților noștri, îi apucarăm și îi văzurăm

84. G. Barițiu, *Epistole familiare*, în „Transilvania”, Brașov, an I, nr. 25, 15 decembrie 1868, p. 610.
85. *Ibidem.*
86. *Ce e nou?*, în „Familia”, Pesta, an IV, nr. 1, 7 ianuarie 1868, p. 10.

în parte noi înșine față la față în copilăria noastră; cu toate acestea noi nu cunoaștem nici istoria vieții lor (biografia), nici măcar locul unde răposează cenușele lor”[87].

Câțiva ani mai târziu, ideea era subliniată și de **Iosif Vulcan**, ceea ce demonstrează că devenise un leitmotiv al intelectualității din Ardeal: „Câți bărbați mari avurăm noi, ale cărora fapte le admirăm, însă despre viața lor avem foarte puține date! Șincai, Petru Maior, Lazăr, Micu, Samuil Vulcan ș.c.l. au fost toți câte un luceafăr pe cerul românimei, care de cumva s-ar fi născut în Paris sau în Londra, acolo i-ar stima ca pe niște semizei și i-ar cunoaște toată lumea”[88]. După cum un leitmotiv era și idealizarea generației născute sub semnul iluminismului, de către noua lume romantică, în căutare de eroi și modele din trecut.

Într-un alt număr din „Gazeta Transilvaniei”, unde probabil constatarea îi aparținea aceluiași redactor Iacob Mureșanu sau poate lui Barițiu, era reiterată importanța științifică a sintezei istorice a lui Petru Maior, care „cuprinde material foarte prețios pentru istoria noastră, însă mai lipsește încă mult și prea mult din acel material”[89]. Este evident că în spatele însemnării se ascunde un bun cunoscător al izvoarelor istorice, poate Barițiu, interesat de recuperarea a tot ceea ce s-a păstrat din trecutul recent sau îndepărtat.

Un semnal de alarmă trăgea și **Nicolae Densușianu** în anul 1879, vizavi de patrimoniul ce aparținuse generației iluminiștilor ardeleni, în condițiile în care găsise în bibliotecile din Oradea, documente și manuscrise de mare valoare, adică „mai multe scrieri și fragmente inedite de-a lui Petru Maior, Samuil Vulcan și de-ale altora”[90]. Diferendele confesionale își fac auzită vocea, căci starea în care se aflau aceste documente era dezonorantă pentru episcopatul greco-catolic orădean: „Manuscrisele s-au aruncat pe jos, prin niște odăi amestecate cu alte hârtii și serveau de covoară pentru sfințiile lor și pentru servitorii și străinii care treceau prin acele odăi; volumele erau rupte în bucăți”[91].

87. „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, an XXI, nr. 20, 9 martie 1858, p. 80.
88. Iosif Vulcan, *Să onorăm memoria marilor noștri bărbați*, în „Concordia”, Pesta, an 2, nr. 44, 3 iunie 1862, p. 174.
89. „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, an XXXVI, nr. 12, 22/10 februarie 1873, p. 4.
90. *Diverse*, în „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, an XLII, nr. 62, 5/17 august 1879, pp. 3-4.
91. *Ibidem*.

În urma acestor apeluri biografice, la finele deceniului şapte, profesorul de limba şi literatura română al Liceului Premostratens din Oradea, **Iustin Popfiu**[92], între alte corespondenţe ale sale în *Familia*, a ales să împărtăşească cu cititorii obsedantele preocupări legate de necesitatea unei reconstituiri sintetice a istoriei literaturii române. Într-o reconstituire cronologică, ancorată şi în contextul politic, a notificat rolul studiilor la Roma pentru tinerii ardeleni, care „reîntorcându-se la vetrele părinteşti, au luminat prin opurile lor nemuritoare naţiunea întreagă şi au pus fundamentul literaturii noastre mai noi..."[93]. Autorul se dovedeşte a fi tributar şi unui mesaj iluminist, dovadă greutatea acordată unor termeni ca *luminare, naţiunea*. Deşi păstrează o eroare întâlnită deja în deceniile precedente, prin care toți cei trei corifei au fost asimilaţi cu şcolaritatea la Roma, Iustin Popfiu îi asociază însă şi prin esenţa naţională a discursului lor: „cine să nu ghicească, Domnilor, că vorbesc aci despre Şincai, Clein şi Maior?! Aceşti trei mari apostoli, a căror voce puternică provoca la viaţă nouă o naţiune, ce părea amorţită pentru totdeauna!"[94]. Dar dincolo de tonul profetic, Iustin Popfiu i-a individualizat pe cei trei prin epitete definitorii; astfel, dacă Şincai era „nemuritor", al cărui nume era „adorat de toată naţiunea", Clein - „fecundul, nefatigabilul", în schimb, Maior era „zelosul", „care a purtat dispute învingătoare, în contra tuturor acelora, ce negau descendenţa de la coloniile traiane. El a deșteptat şi a întemeiat în români mai mult decât oricare altul conştiinţa despre adevărata lor origine, că sunt adevăraţi nepoţi ai vechilor romani..."[95]. Totodată, a înscris în acest tablou şi comparaţia devenită deja clasică, ce purta semnătura lui Heliade, care văzuse în sinteza de istorie a lui Maior un „fel de toiag al lui Moise"[96].

În ansamblu, comentariile lui Iustin Popfiu s-au dovedit a fi destul de generoase pentru momentul în care au fost făcute. El a stăruit şi asupra altor opere ale lui Petru Maior, cărora a încercat să le găsească locul potrivit într-o viitoare istorie critică și literară: bunăoară *Predicile*- socotite mult timp „ca

---

92. Despre el la Vasile Vartolomei, *Mărturii culturale bihorene*, Koloszvár Cluj, 1944, pp. 130-152.
93. Iustin Popfiu, *O privire fugitivă preste literatura romană şi lipsa unei istorie critice a literaturii române (III)*, în „Familia", Pesta, an III, 1867, nr.40, 11/23 octombrie, p. 472.
94. *Ibidem*, p. 472.
95. *Ibidem*, p. 472.
96. *Ibidem*, p. 472.

unicul muzeu al preoţilor români spre cultivarea lor în arta oratorică bisericească”[97] sau *Istoria bisericească*, ce ar avea meritul „de a fi aşternut temeiul la o istorie mai deplină a bisericii române”[98], astfel că bilanţul nu are cum să fie decât unul elogios: „preste tot din scriptele lui respiră pretutindeni cele mai înflăcărate simţăminte religioase şi naţionale”[99].

Deși rareori citat astăzi de istoricii literari, exigentul dascăl stabilit la Oradea, Iustin Popfiu a realizat o evaluare mai complexă a triadei iluministe, determinată și de munca sa didactică, dar și de lecturile suplimentare făcute.

În a doua jumătate a veacului al XIX-lea, destinul celor trei reprezentanți ai Școlii Ardelene se întipărise în memoria blăjenilor și imaginea lor pozitivă fusese transmisă în primul rând elevilor de acolo. Este ceea ce remarcăm dintr-un discurs rostit la 17 mai 1876, în cadrul Societății de lectură „Inocențiu M. Clain” de un absolvent al studiilor teologice, **Arseniu P. Bunea**. Discursul său, publicat abia peste câteva luni în revista „Transilvania”, avea rezonanțe clar romantice, și la fel ca în cazul altor protagoniști ai vremii, ecouri postiluministe. Tânărul greco-catolic era conștient că nu poate oferi auditoriului biografiile complete ale lui Micu, Șincai și Maior, „care sunt mai presus de puținele mele cunoștințe”[100], dar nu se dă bătut și încearcă să expună contemporanilor câteva repere din aceste biografii, cu speranța că le oferă modele de urmat. Astfel, despre Petru Maior era conștient că nu are decât sumare date biografice, ceea ce nu-i limitează entuziasmul, dimpotrivă[101], după cum importanța sintezei sale de istorie este subliniată cu destulă forță emoțională: „cine a fost cel dintâi român, care a știut scoate din pulverea arhivelor și din noianul trecutului cartea de botez a gintei noastre: istoria pentru începutul românilor – pe larg și precis decât Petru Maior?”[102]. Totodată, un tânăr teolog nu putea trece cu vederea nici sinteza de istorie bisericească, nici volumele de predici, „care formează mângâierea sufletească în multe din bisericile noastre”[103].

97. *Ibidem*, p. 472.
98. *Ibidem*, p. 472.
99. *Ibidem*, p. 472.
100. Arseniu P. Bunea, *Vitalitatea gintei romane și trei apostoli ai romanilor (Samuil Clain, Petru Maior și George Șincai)*, în „Transilvania”, Brașov, an X, nr. 1, 1 ianuarie 1877, p. 9.
101. „Nu-mi ajută puterile a-i cunoaște întreagă viața lui cea plină de activitate; reflectez numai că oare avem noi mulți bărbați naționali geloși [zeloși-n.n.], de originea, soarta și binele gintei sale ca și el?”. *Ibidem*, în „Transilvania”, Brașov, an X, nr. 2, 15 ianuarie 1877, p. 19.
102. *Ibidem*, p. 19.
103. *Ibidem*, p. 19.

Cunoaşterea destinului şi a scrisului lui Petru Maior a intrat într-un nou registru interpretativ în momentul în care iluministul ardelean a devenit subiectul unui discurs de recepţie, rostit sub cupola Academiei Române. Autorul, **Atanasie Marienescu**, un ardelean cu studii de drept la Pesta şi Viena, a fost pasionat de folclor, dovadă culegerile sale de colinde şi basme româneşti, ca şi proiectul de înfiinţare a unui muzeu al portului popular românesc. S-a dovedit a fi preocupat şi de ideea latinităţii limbii şi a originii latine a poporului român, astfel se explică opţiunea sa de a-l evoca într-un discurs public, la 5 aprilie 1882, pe Petru Maior[104]. Textul său devenea aşadar prima exegeză ştiinţifică asupra lui Petru Maior[105], așa că, oarecum simbolic, încheiem reconstituirea aceasta istoriografică cu el. Biografii de mai târziu ai iluministului ardelean au reţinut studiul ca unul mediocru în ansamblul producţiei epocii[106], au subliniat dezechilibrul între diferitele părţi ale analizei semnate de Atanasie Marienescu, supradimensionarea rolului politico-cultural al cărturarului şi minimalizarea contextului politic şi religios[107]; pe de altă parte, au acceptat şi unele merite ale acestuia: bogăţia informaţiei şi valoarea materialului documentar inedit, reprodus în anexe.

Astfel, în deceniile din prima jumătate a veacului al XIX-lea, Petru Maior devenise un autor căruia deja contemporanii îi făcuseră loc între lecturile lor favorite, îl utilizaseră în redactarea propriilor cercetări, fie ca sursă de inspiraţie, fie ca argument teoretic. În cazul iluministului român este evident că autoritatea textului iniţial a precedat autoritatea biografiei.

Desigur, exemplele legate de lectura operelor semnate de Petru Maior în veacul al XIX-lea nu se opresc aici. Este evident că primii săi cititori, în lumea românească, au venit tocmai dinspre cele trei domenii principale pe care el le-a ilustrat, istoria, teologia și filologia, după cum este evident că în toate aceste

104. Dorina N. Rusu, *Membrii Academiei Române. 1866-1996. Mic dicţionar*, Iaşi, Fundaţia Academică „Petre Andrei", 1996, p. 214.
105. Atanasie Marian Marienescu, *Viaţa şi operele lui Petru Maior. Discurs de recepţiune*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice", seria III, tom V, 1882-1883, Bucureşti, 1884, p. 31; Maria Protase, *Petru Maior, un ctitor de conştiinţe*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 8.
106. Maria Protase, *op.cit.*, p. 8.
107. Laura Stanciu, *Biografia unei atitudini: Petru Maior (1760-1821)*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2003, p. 33.

cazurile ecourile de lectură au fost admirative. În atmosfera romantismului opera lui Petru Maior a fost portavocea identității naționale și cu siguranță acesta a fost și motivul pentru care între cititori s-au numărat reprezentanți ai elitei culturale nu doar din Ardeal, ci și de dincolo de munți.

Petru Maior în memoria comunității reghinene

Maria TĂTAR-DAN[1]

Câteva aspecte introductive

În istoria comunității românești din Reghin, venirea lui Petru Maior în zonă în penultimul deceniu al secolului al XVIII-lea este considerată drept momentul în care această comunitate a început să se afirme și să se consolideze în plan național. Aproape unanim, majoritatea studiilor și cercetărilor privind istoria românească a orașului pornesc de la contribuția și rolul lui Petru Maior, „învățatul protopop, vrednic de alte titluri", fiind considerat „ctitorul românismului din Reghinul Săsesc"[2]. Petru Maior este în fond una dintre marile figuri intelectuale care au așezat primele cărămizi la fundamentul identității naționale moderne, ideile sale influențând generații de intelectuali români de o parte și de alta a Carpaților, de la Tisa până la Nistru. Numele său este astăzi înscris în memoria și patrimoniul comun, atât în plan cultural, cât și în plan material. În multe orașe din România, dar și din Republica Moldova, precum București, Ploiești, Brăila, Petroșani, Reșita, Lipova, Baia Mare, Arad,

1. Conf. univ. dr., Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade" din Târgu Mureș.

2. Olimpiu Boitoș, *Reghinul Săsesc,* în „Societatea de Mâine", an II, nr. 40, Cluj, 4 octombrie 1925, pp. 693-694.

Timișoara, Blaj, Turda, Bistrița, Sibiu, Chișinău, străzi, instituții culturale și educaționale îi poartă numele, statui și busturi transmit în spațiul și memoria publică imaginea marelui Corifeu al Școlii Ardelene. De-a lungul vremii, viața și opera lui au fost intens cercetate și dezbătute în cadrul a diverse simpozioane și conferințe, rezultând numeroase studii, articole, cărți apărute începând cu secolul al XIX-lea și până în secolul XXI[3]. Personalitatea, opera și epoca cărturarului au fost astfel recuperate, oferindu-i-se acestuia recunoașterea cuvenită pentru rolul și contribuția sa în procesul de consolidare a națiunii române și de ridicare a ei prin cultură.

Cu toate acestea, precaritatea documentelor a lăsat însă sub semnul întrebării aspecte din viața cărturarului, pornind chiar de la începuturile ei. Ne putem gândi la diversitatea de date propuse ca și an de naștere 1753, 1754, 1756, 1760, 1761. Apoi, locul nașterii, Căpuș sau Târgu Mureș, și chiar parcursul școlar până la plecarea la Roma în anul 1774[4]. Aceste dileme s-au transmis și în modul în care imaginea sa în spațiul public a fost proiectată peste timp. Ca exemplu, statuia sa din parcul central al orașului Reghin, spațiu de care și-a legat destinele după venirea sa ca paroh al Reghinului Maghiar și protopop al zonei, transmite ca și an al nașterii, anul 1761. În contrast, la doar 30 kilometri distanță, o altă statuie, plasată în fața clădirii centrale a fostei

---

3. Atanasie M. Marienescu, *Viaţa şi operele lui Petru Maior, discurs de recepţiune la Academie, cu răspunsul lui V. A. Urechia*, București, Tipografia Academiei Române,1883; Gheorghe Bogdan-Duică, *Petru Maior. Studiu biografic*, Cernăuţi, Editura Librăriei Romuald Schally, 1893; Vasile Netea, *De la Petru Maior la Octavia Goga - Studii şi evocări istorice*, București, Cugetarea – Georgescu Delafras S.A, 1944; Nicolae Albu, *Petru Maior. Scrisori şi documente inedite*, București, Editura pentru Literaturră, 1968: Maria Protase, *Petru Maior: un ctitor de conştiinţe,* București, Editura Minerva, 1973; Serafim Duicu, *Pe urmele lui Petru Maior*, București, Editura Sport-Turism, 1990; Laura Stanciu, *Biografia unei atitudini (1760-1821)*, Cluj-Napoca, Risoprint, 2003; Cornel Sigmirean, Corina Teodor (coord.), *Petru Maior și iluminismul Europei Centrale*, Târgu Mureș, Editura Universității „Petru Maior", 2011; Laura Stanciu (ed.), *Petru Maior si prietenii*, Cluj-Napoca, Editura Mega, vol. I (2014), vol. II (2016), vol. III (2020), vol. IV (2021).
4. Încă din prima jumătate a secolului al XX-lea, autorii care s-au preocupat de viața și activitatea lui Petru Maior au abordat atât problema anilor diferiți, propuși ca și ani de naștere ai cărturarului, cât și alte inconsecvențe și confuzii în ceea ce privește viața și activitatea sa. Vezi Eugen Nicoară, Vasile Netea, *Figuri mureșene,* Târgu Mureș, Tip. „Ardeleana", 1933, pp. 5-16, Vasile Netea, „Precizări la biografia lui Petru Maior", în Idem, *Dela Petru Maior la Octavian Goga...,* pp. 30-50. Maria Protase de asemenea atrage atenția asupra controverselor privind anul nașterii, aceasta relevând faptul că în exegeza maioriană se indică anii 1753, 1754, 1760 sau 1761, ea însuși pledând pentru anul nașterii 1760 (vezi Maria Protase, *op.cit.,* nota 1, pp. 314-315). Inconsecvențele în ceea ce privește anul nașterii, dar și locul nașterii și parcursul școlar au fost evidențiate și de Nicolae Albu, *op.cit,* pp. V-XIII, Serafim Duicu, *op.cit.*, pp. 21-27.

Universități „Petru Maior”, astăzi sediul Facultății de Științe și Litere „Petru Maior” a Universității de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș, prezintă anul 1760 ca și moment al nașterii sale. Sub semnul incertitudinii stă și sfârșitul vieții sale, în sensul că nici până astăzi nu se știe exact unde se află mormântul lui Petru Maior din cimitirul Tabán din Budapesta. Chiar dacă anumite detalii sunt cunoscute, „a murit în casa sa retrasă, în care o văduvă sârboaică îl îngrijise în tot timpul boalei. Casa unde locuia purta numărul 917, este trecut în matricula morților Bisericei Romano-Catolică din Buda din suburbia Ráczváros și înmormântat în cimitirul comun... preotul care l-a înmormântat s-a numit Stoicovici, un preot străin de neam” - nota într-o biografie a cărturarului publicată în „Observatorul” în anul 1929 dr. Em. Elefterescu - „nimenia nu-i știe locul unde este îngropat în cimitir”[5]; o afirmație care nu și-a pierdut valabilitatea nici astăzi.





Foto nr. *1. Bustul lui „Petru Maior” în parcul central Foto nr. 2. Bustul lui Petru Maior în fața al orașului Reghin*[6] *clădirii principale a fostei Universități „Petru Maior”, astăzi UMFST „G.E. Palade” din Târgu Mureș*[7]

5. Dr. Em. Elefterescu, *Petru Maior,* în „Observatorul”, an II, nr. 5-6, Beiuș, Septembrie-Octombrie 1929, pp. 290-296. În cimitirul bisericii romano-catolice din Tabán, alături de Petru Maior, se pare că a fost înmormântat și Samuil Micu-Clain, mormintelor lor dispărând însă, la fel ca și vechiul cartier Tabán. Vezi Maria Berenyi, *Poveștile caselor. Români în Buda și în Pesta*, Budapesta, 2011, p. 87, disponibilă și online: http://mariaberenyi.hu/MeseloHazak.pdf.
6. Sursa imaginii: https://ro.wikipedia.org/wiki/Petru_Maior (accesat 1.09.2023).
7. Sursa: https://ro.wikipedia.org/wiki/Petru_Maior (accesat 1.09.2023).

Astfel, deși atât de prezent, atât în abordările științifice cât și în spațiul public, rămâne totuși întrebarea cât cunoaștem cu adevărat din viața marelui cărturar și cât s-a estompat odată cu trecerea timpului. Întrebări complexe, la care prezenta lucrare nu își propune să ofere răspunsuri, demersul urmărind să evidențieze modul în care prezența și activitatea lui Petru Maior în Reghin s-au păstrat în memoria publică locală, în condițiile în care deși, aproape inevitabil, majoritatea studiilor asupra istoriei comunității românești de aici pornesc de la venirea sa în zonă, la nivel de percepție publică sau cunoștințe a publicului larg, unii reghineni descoperă încă cu surprindere că Petru Maior a trăit în orașul lor.

Petru Maior și biserica românească din Reghinul Săsesc

Perioada petrecută de Petru Maior la Reghin, aproape un sfert de veac (concret 24 de ani), nu a fost trecută cu vederea de biografii săi, ea fiind recuperată și chiar amplu tratată[8], pornind de la contextul în care acesta a ajuns paroh al Reghinului Maghiar, și ulterior protopop al Gurghiului și inspector al Abafăii, la dificultățile pe care le-a întâmpinat, eforturile și inițiativele pe care le-a avut în plan bisericesc, școlar, dar și cultural pentru a întări comunitatea românească de aici. Una dintre principalele probleme care l-au preocupat, încă din anii de început, a fost situația generată de lipsa unei biserici românești în târgul săsesc, la venirea sa, locuitorii români din cele două localități învecinate împărțind aceeași biserică. Această situație a determinat în timp, după cum el însuși consemnează, o dezbinare în rândul celor două comunități: „De mulţi ani nesuferind maghiar-reghenii pre poporenii cei din oraş Sas-Reghin, adecă înainte de a veni eu aici sumeţindusă ceia asupra acestora şi poreclindu-i cu numele de lipitori şi de jeleari la biserica aceasta"[9]. Nemulțumit de această

8. Vezi Maria Protase, *op.cit.*; Serafim Duicu, *op.cit.*; Vasile Netea, *De la Petru Maior la Octavia Goga...*.
9. Vezi Nicoale Albu, *op.cit.*, doc. XXX, p. 41. Pentru detalii privind susținerea comunității românești din Reghinul Săsesc de către Petru Maior vezi și Maria Dan, „Petru Maior la Reghin și afirmarea comunității greco-catolice", în vol. *Petru Maior și iluminismul Europei Centrale,* coordonatori Cornel Sigmirean, Corina Teodor, Târgu Mureș, Editura Universității „Petru Maior", 2011, pp. 77-86.

situație, protopopul s-a implicat și a sprijinit demersurile pentru construirea unei biserici greco-catolice în Reghinul Săsesc, luptând „când cu obstrucția patriciatului săsesc, care interzicea pătrunderea în « cetate » a altor neamuri, când cu obstinația nobilimii comitatense, când cu inexplicabila opoziție a episcopului de la Blaj”[10]. În memoria posterității eforturile sale pentru biserica din Reghinul Săsesc au fost adesea invocate ca și motiv al plecării la Buda, „patriciatul săsesc” intentându-i un proces și forțându-l să părăsească orașul[11].

Chiar dacă documentele nu permit afirmarea cu certitudine a faptului că Petru Maior a și slujit în biserica a cărei construcție a început în anul 1803, legătura lui cu aceasta și cu constituirea parohiei greco-catolice în Reghinul Săsesc este incontestabilă. Pe tot parcursul secolului al XIX-lea, dar și în prima parte a secolului următor, referirile la prezența lui în zona reghineană, atât din interiorul cât și din exteriorul comunității, aproape invariabil vorbesc despre rolul și contribuția sa în edificarea primei biserici românești din Reghinul Săsesc. Un exemplu în acest sens este descrierea făcută orașului Reghin de Silvestru Moldovan în studiul monografic al Ardealului, publicat la sfârșit de secol XIX – început de secol XX[12]. Printre aspectele evidențiate referitoare la orașul Reghin este și faptul că „aici a fost odinioară, pe la începutul secolului nostru, ca protopop al Reghinului, renumitul istoric al nostru Petru Maior. Prin străduințele lui, luptând cu multe piedeci, puse de streini, s-a zidit frumoasa biserică românească de aici”[13]. Alături de descrieri, legătura lui Petru Maior cu biserica din Reghinul Săsesc este evidențiată în această epocă și în contextul unor manifestări culturale, referirile la Reghinul Săsesc și la biserica greco-catolică de

10. Maria Protase, *op.cit.,* pp. 106-107.
11. „Ca urmare a acestui proces, el a trebuit să părăsească, în 1809, Reghinul, pentru a merge, solicitat de episcopul Darabant de la Oradea, la Buda, în calitate de revizor al tipografiei crăești a Universității din Buda”. Vasile Netea, *Mureșul Superior – vatră de cultură românească,* București, Editura Cuvântul, 2006, p. 107. Lucrarea este disponibilă online: https://bjmures.ro/wp-content/uploads/2022/01/N00103.pdf (accesat 1.09.2023).
12. Studiul monografic al lui Silvestru Moldovan asupra Ardealului a fost publicat înaintea Primului Război Mondial în două volume: *Ardealul. I. Ţinuturile de pe Olt*, Braşov, Editura librăriei Ioan I. Ciurcu, 1911; *Ardealul. II. Ţinuturile de pe Murăş*, Braşov, Editura librăriei Ioan I. Ciurcu, 1913. Părți din această lucrare au apărut încă din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea în presa de epocă.
13. Silvestru Moldovan, *Țera nostră. Descriere poporală a Ardelului,* în „Telegraful român”, an XLII, nr. 61, Sibiu, 2/14 iunie 1894, pp. 247-248.

aici, implicând și menționarea rolului său. De exemplu, discursul susținut de Elie Dăianu în cadrul Adunării generale a „Asociațiunii" din septembrie 1910 din Dej, discurs care evoca personalitatea fostului președinte „Baronul Vasile L. Popp", amintește de biserica din Reghinul Săsesc, în cimitirul căreia fostul președinte al „Asociațiunii" își dormea somnul de veci, „biserica românească, de a cărei întemeiere, este legat numele neuitatului protopop Petru Maior de Dicio-Sân-Mărtin [...] umbrită de pomi și de frumoase amintiri ale unor lupte titanice"[14], Dăianu numind-o de altfel, „biserica lui Petru Maior".

În preajma Primului Război Mondial, unul dintre momentele în care rolul și contribuția lui Petru Maior la întemeierea acestei instituții a fost puternic evocat în spațiul public și reîmprospătat în memoria comunității a fost prilejuit de celebrarea centenarului acestei biserici, sărbătorit la sfârșitul anului 1912, în 29 decembrie, printr-un „parastas solemn cu cuvântare pentru marii fundatori ai săi dela anul Domnului 1811". Publicând o corespondență asupra „Bisericii lui Petru Maior din Reghin", ziarul „Unirea" relata atât evenimentul comemorativ „prilejuit de cei 100 de ani de la înființarea bisericii, dar și cei 70 de la moartea întâiului fondator Ioan Marinovits venit la 1758 în Reghin din Mega Tîrnova (țara turcească), cum spune piatra de la mormânt", cât și începuturile acestei biserici, „ce se leagă de un nume așa de mare cum a fost vestitul protopop Petru Maior, unul din cei 3 luceferi ai culturii românești"[15]. Reproducând în fapt datele din *Șematismul* jubiliar al anului 1900, corespondența descrie modul în care românii din Reghin au achiziționat terenul, la îndemnul și stăruința lui Petru Maior, faptă pentru care acesta a fost silit să părăsească Reghinul, „unde vor fi sunat multele și alesele predici ale acestui mare român unit". Chiar dacă Petru Maior „s-a dus ca revizor la tipografia crăiască din Buda", „bunii lui credincioși i-au împlinit dorul, terminând la 1811 biserica în formă de cruce, lungă de 25,5 m, largă de 7,5m și înaltă în intern până la boltitură de 5,5 m. Păreții de 0,82, 1,30 și 1,60 m"[16]. În același timp însă, corespondența evidențiază și semnificația pe care această edificare a avut-o asupra comunității: „Românii, cari la 1811 nici preot local nu aveau, ci îi administra din Reghinul unguresc,

14. „Transilvania", nr. 5, Septembrie-Octombrie 1910, p. 319.
15. *Biserica lui Petru Maior din Reghin,* în „Unirea", an XXIII, nr. 2, Blaj, 11 ianuarie 1913, p. 4.
16. *Ibidem.*

la 1911 ajung, cu toate piedicile puse, la doi preoți-protopopi locali, cu două biserici, ale căror clopote armonioase se împreună peste Reghinul Săsesc!... Numai de-am înțelege și noi vremile ca marii noștri înaintași"[17]. Parastasul la care „a asistat un număr mare de credincioși, în deosebi în ținută de mare serbătoare familiile fruntașe", a fost și un prilej pentru românii reghineni să-și pomenească „cu cinste moșii și strămoșii proprii"[18].

Implicarea și rolul lui Petru Maior în edificarea bisericii din Reghinul Săsesc au continuat să fie evocate și în anii României Mari, atât cu prilejul unor manifestări culturale, cât și în contextul unor momente comemorative, cum a fost cel din anul 1926 când s-au împlinit 105 ani de la moartea cărturarului, context în care presa de epocă rememorează și evenimentul construirii bisericii din Reghin, eforturile comunității românești și ale protopopului Petru Maior, precum și piedicile ridicate de administrația orașului, care pentru a se răzbuna „l-au pârât la guvern. Urmarea procesului acestuia a fost, că Petru Maior, la anul 1809, a fost silit să părăsească Reghinul și să meargă la Buda, unde a fost revizor al cărților românești și a trăit până la anul 1821, în 14 februarie"[19]. Cu toate acestea, „românii din Reghin și-au început însă zidirea bisericii și au sfințit-o la anul 1811 și este una dintre cele mai frumoase biserici din Ardeal"[20].

La începutul anilor '30, descoperirea în contextul unor reparații la turnul bisericii, a unor însemnări din anii de început ai acestui edificiu și a parohiei greco-catolice reghinene, oferă un nou prilej de a aduce în atenția publică rolul lui Petru Maior, mai ales în contextul în care „deși se știe că marele Petru Maior a funcționat între anii 1784-1809 ca paroh al Reghinului și protopop al Gurghiului, foarte puțini vor fi știind însă că lui i se datorește în primul rând și clădirea frumoasei biserici de piatră de ritul « grecesc unit » din Reghinul Săsesc. Și cu totul necunoscut era faptul că clădirea acestei biserici a fost începută încă din anul 1803"[21] - nota autorul unei relatări publicate în „Țara Bârsei". Din nou este rememorată situația românilor din târgul săsesc care până

17. *Ibidem.*
18. *Ibidem.*
19. *Din pătimirea românilor ardeleni,* în „Unirea poporului", an VIII, nr. 7, Blaj, 14 februarie 1926, p. 1.
20. *Ibidem.*
21. *Însemnări din 1817 în turnul bisericei lui Petru Maior din Reghin,* în „Țara Bârsei", an IV, nr. 2, Brașov, martie-aprilie 1932, p. 149.

la acel moment „n-au avut biserică decât în Reghinul unguresc, unde a fost și reședința lui Maior", și rolul lui Petru Maior, prin implicarea acestuia, „după o luptă pe viață și moarte cu magistratul Reghinului Săsesc" și „cu sprijinul bănesc al bogatelor familii de neguțători români de acolo", putându-se începe „zidirea unei mari și frumoase biserici"[22]. Astfel, până târziu în anii perioadei interbelice, contribuția lui Petru Maior la edificarea primei biserici românești din târgul săsesc s-a păstrat în memoria comunității. În perioada următoare însă, pe fondul ascensiunii regimului totalitar și a desființării Bisericii Greco-Catolice, legătura lui Petru Maior cu biserica din vechiul târg săsesc a dispărut din discursul public, rămânând asocierea cu biserica de lemn din fostul sat unguresc. Aceasta este și astăzi cunoscută în zonă ca și „bisericuța lui Petru Maior". Situată spre marginea nord - estică a oraşului Reghin, ea păstrează încă, în opinia unora, „autenticitatea vechii poziţii limitrofe, amintind de atmosfera acelor timpuri şi de prezenţa cărturarului ardelean aici, acesta lăsându-și amprenta asupra lăcașului de cult prin renovarea din 1791"[23].

Protopopul Petru Maior – un model de urmat

Alături de biserica din Reghinul Săsesc, Petru Maior a lăsat comunității românești de aici, dar și din împrejurimi, și un model de preot și protopop, „un nume, pe care posteritatea îl va rosti cu adâncă venerație și cu orgolioasă mândrie, propunându-l drept model de dăruire pentru mai-binele neamului"[24], fapt ilustrat chiar de cererea credincioșilor din Reghinul Săsesc înaintată Blajului, în timp ce acesta se îndrepta spre Budapesta: „să li se dea un preot capabil nu numai să-i slujească, ci să-i și apere"[25]. Răspunsul primit este considerat de Maria Protase drept un omagiu indirect adus lui Petru Maior de Blajul lui Bob: „La care li s-a resolvit că atare preot, carele să fie tot una dată și procu-

22. *Ibidem.*
23. Beatrice Budea, „Biserica de lemn Sfinții Arhangheli din Reghin", în *Reghinul Cultural. Studii și articole,* vol. VII, Reghin, 2004, p. 38.
24. Serafim Duicu, *op.cit.,* p. 116.
25. Cf. Maria Protase, *op.cit.,* p. 130.

rator, nu se află nece între părinții basiliteni”[26]. Cu toate acestea, de-a lungul anilor, scaunul protopopesc, devenit în doua jumătate a secolului al XIX-lea, al Reghinului[27] a fost ocupat de personalități cu o educație solidă[28], formați în principalele școli ale epocii, unii definitivându-și studiile la universitățile din Viena[29] și Budapesta[30], preoți și protopopi care la fel ca și Petru Maior și-au asumat un rol activ în viața comunității, nu doar în ceea ce privește amvonul ci și în sensul afirmării naționale și a impunerii românilor reghineni în spațiul public și cultural al orașului. Prin implicarea și inițiativele lor în plan școlar, cultural, al mișcării naționale, aceștia, la fel ca și ilustrul lor predecesor, s-au afirmat atât ca și lideri spirituali cât și ca lideri culturali, sociali și chiar politici[31].

În același timp însă, într-o oarecare măsură, și comunitatea a filtrat activitatea protopopilor de Reghin prin prisma activității și prezenței lui Petru Maior în zonă. Ilustrativă în acest sens este o corespondență publicată de către un proprietar din Gurghiu în „Gazeta Transilvaniei” în anul 1867, în care relatează discuțiile din cadrul comunității, desfășurate la o serbare tradițională, cu privire la starea învățământului în regiune, în special a modului în care s-au desfășurat în anul respectiv examenele: „cu o repeziciune nespusă, delegatul pentru primirea examenelor, feciorul domnului protopop, Crișianu George, căpătând de la fiecare comună diurnă doi florini”. Autorul corespondenței semnalează faptul că „între bătrânii convorbitori erau unii încă de pe timpul nemuritorului Petru Maior, celui dintâiu, care pe aici a silit tinerimea să umble la școală, și care mai spunea cum acel nemuritoriu petrecea în câte o comună

26. *Ibidem.*
27. Pentru evoluția teritorială și administrativă a protopopiatului greco-catolic din zona reghineană, vezi Beatrice-Milandolina Dobozi, *Biserica și școala românească pe Valea Mureșului Superior (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2012.
28. Succesorii lui Petru Maior la conducerea protopopiatului din zona reghineană, până la desființarea bisericii greco-catolice în anul 1948 au fost: Grigore Socaciu, Gavril Mathé, Ioan Simonetti, Mihail Crișan (1884), Basiliu Rațiu (1884-1888), Petru Uilăcan (1888-1905), Ariton Popa (1905-1945), Alexandru Todea (1945-1948).
29. Basiliu Rațiu, Petru Uilăcan.
30. Ariton M. Popa.
31. Vezi Maria Tătar-Dan, „Petru Maior și puterea exemplului. Contribuții ale protopopilor greco-catolici la afirmarea și consolidarea comunității românești din Reghin”, în *Petru Maior și prietenii. Lucrările Simpozionului Național desfășurat la Reghin în perioada 7-8 septembrie 2018*, editor Laura Stanciu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2020, pp. 131-140.

două și mai multe zile, deprinzând nu numai tinerimea, dar chiar și pe preoți și pe cântăreți la cele sfinte, și încă fără diurne"[32]. Chiar dacă recunoaște că această „repeziciune" s-a datorat și faptului că „în unele comune au aflat numai paretii scólei"[33], consideră că ar fi trebuit mai multă diligență din partea autorității religioase în impulsionarea celor obligați de școală să participe la examene, apreciind că starea învățământului sub auspiciul dlui protopop Mihail Crișan este una decadentă, acesta îndepărtându-se de modelul predecesorilor săi[34]. Păstrarea în memoria comunității a ascendentului lui Petru Maior asupra urmașilor săi în scaunul protopopesc poate fi ilustrată și de necrologul unuia dintre succesori: Petru Uilăcan. Astfel, la moartea sa, „Reghinul-săsesc, sau mai bine zis biserica românească din acest Reghin al sașilor, biserică întemeiată de Petru Maior, a îmbrăcat doliu", pentru cel care la 1888 a ocupat „succesiunea lui Petru Maior de Dicio-Sân-Mărtin în Reghinul Săsesc"[35]. De altfel, până târziu în perioada interbelică, protopopii de Reghin au fost prezentați în legătură cu ilustrul lor predecesor. Un exemplu este nota asupra activității Despărțământului Reghin al „Astrei", publicată în ziarul „Patria" în anul 1925, în contextul Adunării Generale a „Asociațiunii" din acel an care a avut loc la Reghin. Enumerarea personalităților românești ale Reghinului care au

---

32. Textul original: „Intre altele amu auditu vorbindu si despre acea impregiurare, ca in 3 Maiu s'au tienutu in acestu protopopiatu esamenele de érna, ca-ci preste véra nu (?!) frequentéza tinerimea scólele populare, si cá delegatu pentru primirea esamenelorul au fostu fetiorulu dlui prota Crisianu Georgie. Acesta in desemnat'a di a percursu esamenele cu una rapediune nespusa, capatandu dela fiacare comuna diurnu doi florini v.a.- Intre betranii convorbitori erá unii inca de pe timpulu nemuritoriului Petru Maioru, celu d'antaiu, carele pre aici a silitu tinerimea se amble la scóla, cari spunea cum acelu nemuritoriu petrecea in cate una comuna dóue și mai multe dile, deprindiendu nu numai tinerimea, dar' chiaru si pre preoti si cantareti la cele sante si inc afara diurne...". Simeone Crainicu, *Gurgiu 5 Maiu. Diu'a S. Georgie,* în „Gazeta Transilvaniei", an XXX, nr. 36, Brașov, 22/10 Mai 1867, p. 142.
33. *Ibidem.*
34. Protopopul greco-catolic Mihail Crișan a fost, de altfel, o personalitate controversată în epocă, atitudinea sa în contextul alegerilor din anii regimului liberal, aducându-i acuze grave atât în presa vremii, cât și în plan ecleziastic, fiind chiar suspendat pe o perioadă de timp din funcția de protopop. Cu toate acestea, în opinia regretatului profesor Grigore Ploeșteanu „nu i se pot însă nega meritele în activitatea culturală și în sprijinirea instituțiilor cultural-științifice naționale". Vezi „Mihai Crișan", în Grigore Ploeșteanu, *Contribuții la cunoașterea vieții culturale și politice a românilor din ținuturile mureșene. Studii și portrete,* Târgu Mureș, Editura Veritas, 2010, pp. 385-386.
35. *Petru Uilăcan,* în „Revașul", an III, nr. 45-46, Cluj, 18 noiembrie 1905, p. 185.

contribuit de-a lungul timpului la ridicarea culturală a zonei îl includea și pe Ariton Popa, „vrednicul și înțeleptul protopop dela biserica lui Petru Maior”[36].

Petru Maior – moșteniri culturale și naționale

În memoria posterității, numele lui Petru Maior nu a fost asociat exclusiv cu biserica sau școala, marele cărturar fiind adesea evocat și în contexte în care erau aduse în discuție realizările românești, fie ele culturale, economice sau politice din oraș și din împrejurimi. Astfel, semnalarea deschiderii unei bănci românești în Gurghiu nu poate să nu amintească și faptul că această localitate a fost „sediul de odinioară al istoricului Petru Maior”[37], la fel cum reușitele culturale din oraș nu pot să nu amintească de Petru Maior și de prezența sa în zonă: „Reghinul, vechia reședință a vestitului istoric Petru Maior, ne vestește și de data asta porniri frumoase culturale”[38]. Totodată, înființarea și activitatea benefică a unei societăți culturale a meseriașilor români ilustrează faptul că „acest mic orășel, fost oarecând sediul protopopesc al marelui Petru Maior și situat între muntele și câmpia românească” era „așa dară menit să fie un centru de cultură românească”[39]. Chiar dacă exemplele de acest fel sunt numeroase, în același timp însă, numele lui Petru Maior este evocat și în contexte în care acțiunile românești din Reghinul Săsesc nu sunt apreciate a se ridica la nivelul așteptărilor. Astfel, într-un articol intitulat *Semne de înaintare în Reghin*, publicat în ziarul „Românul”, autorul redă o imagine a comunității românești pe care o percepe negativă, vorbind despre o deznaționalizare care se simte în oraș, în condițiile în care dacă „înainte cu 20-30 de ani pe străzile Reghinului nu auzeai decât numai vorbă săsească și românească, astăzi însă, atât sașii cât și românii vorbesc cu foarte mare predilecție limba statului (...) în forma aceasta, în decurs

---

36. *Despărțământul din Reghin al „Astrei”*, în „Patria”, an VII, nr. 191, 4 septembrie 1925, p. 1.
37. Excelsior, *Scrisoare de pe Murăș*, în „Tribuna”, an XV, 23 martie/5 aprilie 1911, p. 5.
38. *Porniri bune pe Valea-Murășului*, în „Libertatea”, an X, nr. 35, Orăștie, 18/31 august 1911, p. 4.
39. *Porniri bune în Reghinul Săsesc*, în „Gazeta Transilvaniei”, an LXXI, nr. 20, 25 ianuarie/7 februarie 1908, p. 4.

de câteva decenii în Reghin numai în amintire vor mai trăi sași și români"[40]. Semnatarul acestui articol consideră că „educarea copiilor în limba maghiară și în școala catolică și căsătoriile amestecate", vor duce treptat la pierderea identității, astfel încât „...în Reghin nu peste mult vom vedea fâlfâind stindardul episcopiei de Hajdudorogh și în biserica frumoasă zidită de Petru Maior vom auzi răsunând *Az ajtókat, az ajtókat, bölcseségben könyörögjünk az Urhoz!* și *Izajás bokázik!*"[41]. Autorul consideră că „certele confesionale" ar trebui depășite și recomandă „domnilor din Reghin", să citească și să țină cont de cuvintele Sf. Pavel, scrise pe biserica lui Petru Maior: „Fi-ți într-un cuget, fi-ți în pace, și Dumnezeul iubirii și al păcii va fi cu voi. Recomand domnilor din Reghin să cetească cât mai des aceste cuvinte și să le ia la inimă"[42].

Astfel, chiar și după un secol, prezența și activitatea lui Petru Maior în zona reghineană erau încă vii în memoria comunității, existând o permanentă asociere între acesta și oraș. În opinia istoricului mureșean Vasile Netea, „Petru Maior a fost și a rămas fala neîntrecută a Reghinului" pentru că „datorită lui, pentru români Reghinul n-a mai fost, de atunci încoace, nici săsesc, nici unguresc, ci Reghinul românesc - Reghinul lui Petru Maior"[43]. Ilustrativ în acest sens este și discursul pe care reghineanul Ioan Harșia l-a rostit la intrarea armatei române în vechiul târg săsesc: „La apariția generalului (Traian Moșoiu) în capătul pieței, din mii de piepturi au răsunat strigăte de bucurie și de aclamare. Se trăia un ceas așteptat de veacuri...Voinic ca înfățișare, cu o voce baritonală, pătruns de măreția clipei, Harșia a anunțat generalului hotărârile - tocmai în acel moment erau comunicate prin telefon - care se luaseră la Alba Iulia și care se puteau concretiza într-o singură propoziție: unirea tuturor fraților de o limbă și o simțire. « Trăiască România Mare! Fiți bineveniți în orașul lui Petru Maior », a afirmat în încheiere entuziastul patriot"[44].

40. *Semne de înaintare în Reghin. Corespondență ocazională,* în „Românul", an II, nr. 273, Arad, 25 decembrie 1912, p. 5.
41. *Ibidem.*
42. *Ibidem.*
43. Vasile Netea, *Mureșul superior – vatră de cultură românească,* București, Editura Cuvântul, 2006, p. 108.
44. *Ibidem*, p. 125.

Păstrând într-o oarecare măsură direcțiile stabilite în secolul al XIX-lea, și în anii perioadei interbelice, numele lui Petru Maior și moștenirea sa în spațiul reghinean, au continuat să fie evocate în contexte culturale, sociale, dar și naționale. Unul dintre marile evenimente culturale ale perioadei României Mari pentru comunitatea românească a orașului, dar și a împrejurimilor a fost reprezentat de Adunarea generală a „Astrei" din anul 1925 care a avut loc – așa cum este prezentată în presa de epocă – în „Reghinul Săsesc, orașul lui Petru Maior... unul dintre luceferii redeșteptării noastre"[45]. În atmosfera acestei manifestări culturale și naționale parcă și „spiritul lui Petru Maior începe a pluti în aerul unde, înainte cu un veac și mai bine, se desfășura munca lui de mare preot și istoric-filolog, făcând începutul românismului la Reghin"[46]. O legătură între Petru Maior și „Asociațiunea" este evidențiată și în alte contexte, istoricul mureșean Vasile Netea apreciind, de exemplu într-o lucrare de bilanț a activității Despărțământului reghinean al „Astrei", că „prin activitatea de propagandă culturală a lui Petru Maior, activitate desfășurată în largul satelor, pentru a le trezi la vieață și la o vie conștiință românească, a anticipat aproape cu un veac activitatea culturală a despărțământului Reghin"[47].

Liceul „Petru Maior" vs. Liceul „Flore Bogdan"

În noul context generat de Marea Unire au apărut în spațiul reghinean și primele inițiative de a impune numele lui Petru Maior în spațiul public al orașului, prin atribuirea numelui său unei străzi dar și unor instituții de cultură. Unul dintre momentele cele mai intense din această perspectivă s-a consumat în anul 1921, cu referire la liceul de stat din oraș, episod care a împărțit și generat în același timp un conflict deschis în rândul comunității românești de aici și din împrejurimi. Preluarea vechii școli civile de băieți de către noua autoritate românească a animat comunitatea locală în sensul ridicării acestei instituții

45. *Serbările Asociațiunii la Reghin,* în „Unirea poporului", an VII, nr. 36, Blaj, 6 septembrie 1925, p. 1.
46. *Astra la Reghin,* în „Gazeta Transilvaniei", an LXXXVIII, nr. 80, Brașov, 9 august 1925, p. 1.
47. Vasile Netea, *Sub stindardul « Astrei ». Două decenii de activitate culturală în Despărțământul Reghinului 1919-1939*, 1939, pp. 8-9.

la rangul de liceu. Extrem de activ, atât în cadrul comitetului de părinți, dar și prin intermediul poziției sale, ca deputat al Partidului Poporului, a fost inginerul Florea Bogdan, o personalitate cu o bogată activitate în plan politic, cultural, economic înaintea Primului Război Mondial, apreciat drept una dintre personalitățile mureșene de seamă[48]. Preluată în 7 iulie 1919 de Statul român, funcționând sub coordonarea Consiliului Dirigent din Transilvania, Școala de băieți a fost transformată în anul 1920 prin ordin al Ministerului Instrucțiunii Publice în Liceu de stat[49], atribuindu-i-se numele de „Florea Bogdan". Această denumire a trezit însă o puternică opoziție în rândul unei părți a intelectualității românești reghinene, vehiculându-se ideea numirii instituției după „numele marelui Petru Maior care și-a câștigat merite veșnice pentru națiune și care îndeosebi pentru Reghin - unde a fost protopop lung timp are un drept sfânt la recunoștința tuturor pentru faptele strălucitoare ce le-a îndeplinit în interesul cauzei naționale"[50]. În contextul acestui conflict, Florea Bogdan a fost acuzat că a forțat atribuirea numelui său acestei instituții, convocând o adunare la care nu a invitat intelectualitatea din oraș, adunare în care „derbedeii și bătăușii săi din Hodac și Ibănești, anume aduși în acest scop, împreună cu elevii mai mari ai liceului, prin strigăte de « să trăiască » au întărit botezarea liceului în modul dorit de « librarul » Fl. B.[51]". Cu toate acestea, în memoriile sale, Florea Bogdan susține că în contextul demersurilor pentru înființarea liceului, el însuși a fost cel care a propus atribuirea numelui lui Petru Maior instituției, comandând chiar „pentru doi copii de-ai mei două capele cu inițialele P.M., adică Liceul Petru Maior", mulțimea prezentă la inaugurare „într-un glas, a spus să i se dea numele de Liceul Florea Bogdan", el acceptând, „surprins de această manifestație neașteptată"[52].

Afișarea în spațiul public a simbolurilor nou denumitului liceu a inflamat spiritele și a atras noi critici în presa vremii împotriva inginerului Florea Bog-

48. Vezi „Florea Bogdan", în Grigore Ploeșteanu, *Contribuții la cunoașterea vieții culturale și politice a românilor din ținuturile mureșene. Studii și portrete,* Târgu Mureș, Editura Veritas, 2010, pp. 579-581.

49. Ioan Costea, „Istoria unei școli reghinene: De la « Școala de băieți » la Liceul « Petru Maior »", în *Reghinul cultural. Studii și articole,* Reghin, 1994, pp. 121-134.

50. *Liceul din Reghin,* în „Patria", an III, nr. 104, Cluj, 17 mai 1921, p. 2.

51. *O lămurire,* în „Sămănătorul", an III, nr. 8, Reghin, 5 martie 1927, p. 1.

52. *Florea Bogdan: memorii, 1876-1965*, Reghin, Editura Asociațiunii „Astra", 2014, pp. 176-177.

dan. O corespondență publicată în ziarul „Patria", în fapt vocea Partidului Național Român, asupra sărbătoririi Unirii principatelor în ziua de 6 februarie 1921, semnala prezența elevilor liceului „cu uniformă pe ale căror chipiuri străluceau 2 litere de aur: FB=Florea Bogdan", susținând că „deputatul averescan F.B. din localitate și-a luat îndrăzneala nemaipomenită să scrie zilele trecute și pe fațada liceului numele său (de astădată însă nu cu litere de aur![53]". Instalarea plăcii cu numele lui Florea Bogdan pe frontispiciul clădirii a generat un adevărat scandal în comunitatea reghineană, culminând cu îndepărtarea ei, act pe care Florea Bogdan îl prezintă în memoriile sale în termenii cei mai critici, acuzându-i pe cei implicați că „au tăiat cu securea tabla cu inscripția, au așezat-o pe căruța hingherilor care duceau closetele și au aruncat-o în Mureș. Apoi s-au întors și au continuat dansurile, satisfăcuți că au săvârșit o faptă zisă « patriotică »". Inițiatorul acestui act de vandalism era în opinia lui Florea Bogdan, protopopul greco-catolic Ariton Popa, care nu l-a putut ierta pentru înfrângerea din alegerile anului 1920, acesta fiind ajutat de tinerii „montați" tot de el: „fiul protopopului Enea Popa, tânărul medic dr. Eugen Nicoară, pe care eu îl făcusem medicul liceului, studentul Vasile Niculescu, azi medic la spital, Gheorghe Maior, funcționar la Banca Mureșiana, Al. Ceușian, student în drept, azi avocat, V. Rusu, student în drept și bătăușul electoral Aurel Truța, Gavril Oltean, fără profesiune, organizatorul vânătorilor magnaților unguri de pe Mureș..."[54]. De cealaltă parte însă, o parte a presei de epocă aprecia episodul drept rezultatul „conștiinței opiniei publice din Reghin" care „n-a putut însă tolera această firmă, cerând ministerului imediata ei înlocuire cu numele « Petru Maior », fostul protopop al Reghinului", cu speranța că „cererea nu va fi refuzată, cu toate că Petru Maior – nu este deputat în actualele camere"[55].

În contrapondere, după cum însuși Florea Bogdan mărturisește, acesta și-a convocat „alegătorii din circumscripția mea la o dare de seamă", transformată într-o manifestare populară de susținere a lui Florea Bogdan, fiind redactată chiar o moțiune de repunere a numelui, semnată de popor[56], adunare care

53. *Sărbătoarea Unirei în Ardeal*, în „Patria", an III, nr. 35, Cluj, 20 februarie 1921, p. 3.

54. Florea Bogdan, *op.cit.*, p. 179.

55. „Unirea", an XXXI, nr. 22, Blaj, 28 mai 1921, p. 4.

56. Textul moțiunii era următorul: „Moţiune - Votată în marea adunare populară din 12 Mai 1921 ţinută în piaţa Reghinului - Poporul român din Reghin şi din toate satele din apropiere şi cele

a generat noi critici în presa de epocă, Florea Bogdan fiind acuzat că se ia la concurs cu Petru Maior, chemând „poporul ca să-l îndemne a da jos de pe liceu numele lui Petru Maior și să-l pună pe al său, Florea Bogdan...", în vreme ce intelectualitatea din Reghin susținea „ca liceul să rămână mai departe cu numele marelui istoric Petru Maior, dar dacă nu vrea dl. Florea Bogdan..."[57].

Ecourile acestui conflict s-au prelungit în timp, episodul denumirii liceului fiind evocat și în contextul unor alte încercări similare de denumire a unor instituții cu numele unor persoane din epocă, și caracterizat drept „Liceul comedie din Reghinul săsesc numit « Florea Bogdan », după nemuritorul măsurător de pământ electoral dela Micăsasa"[58]. O dată cu constituirea celor două periodice locale, „Sămănătorul", vocea în teritoriu a Partidului Național, și ulterior a Partidului Național Țărănesc și „Glasul Poporului", susținător al Partidului Poporului, periodic înființat de altfel de către Florea Bogdan, cele două părți implicate în scandalul anului 1921 au continuat să-și susțină cauza prin intermediul acestor gazete, fiecare asumându-și ideea denumirii școlii reghinene după marele cărturar. Asociată în perioada interbelică cu numele lui Petru Maior, instituția școlară a trecut de-a lungul vremii printr-o serie de schimbări de nume și statut – gimnaziu, școală pedagogică, școală medie, liceu teoretic, liceu industrial de mecanică, grup școlar, liceu tehnologic, astăzi Colegiul „Petru Maior" Reghin[59].

mai mari depărtări, fără deosebire de circumscripţiile electorale, declarăm în mod solemn, că am luat cu cea mai mare plăcere cunoştinţă despre darea de seamă a domnului deputat Flore Bogdan care corespunzând întru toate cu vederile şi aspiraţiunile noastre, prin aceasta îi votăm cu unanimitate cea mai deplină încredere, şi îl rugăm să ne reprezinte în Parlament așa, cum pretind mai bine interesele poporului de rând. Luând cunoștință despre, pângărirea liceului « Florea Bogdan » de către mâni criminale, vestejim cu tot dispreţul nostru fapta infamă şi pretindem cu cea mai mare energie, ca făptuitorii criminali să fie în modul cel mal aspru pedepsiţi de către autorităţile în drept! Declarăm aci din nou, în mod sărbătoresc, că în baza ştiinţei şi faptelor măreţe ale domnului inginer Florea Bogdan, i-am dat acestui sfânt lăcaş al culturii româneşti numele Domniei sale şi pretindem, ca pe frontispiciul liceului să se înscrie imediat, din nou, numele de « Liceul de Stat Florea Bogdan », recunoscut de către Ministerul instrucţiunei publice, Secretariatul General din Cluj, fiindcă în această parte a ţării, noi, poporul suntem Statul! Din impozitele impuse nouă trăesc toţi funcţionarii, din ele să susţine şi acest liceu! Deci noi fiind stăpânii, noi dispunem da el! şi astfel toate autorităţile trebue să respecte suprema lege firească: « Vox populi, vox dei », adecă « Vocea poporului ,este vocea lui Dumnezeu! »". *Comedia dela Reghin,* în „Patria", an III, nr. 110, Cluj, 24 mai 1921, p. 2.

57. *Ibidem*.
58. *Ibidem*.
59. https://www.colegiulpetrumaior.ro/scurtistoric.html (accesat 1.09.2023).

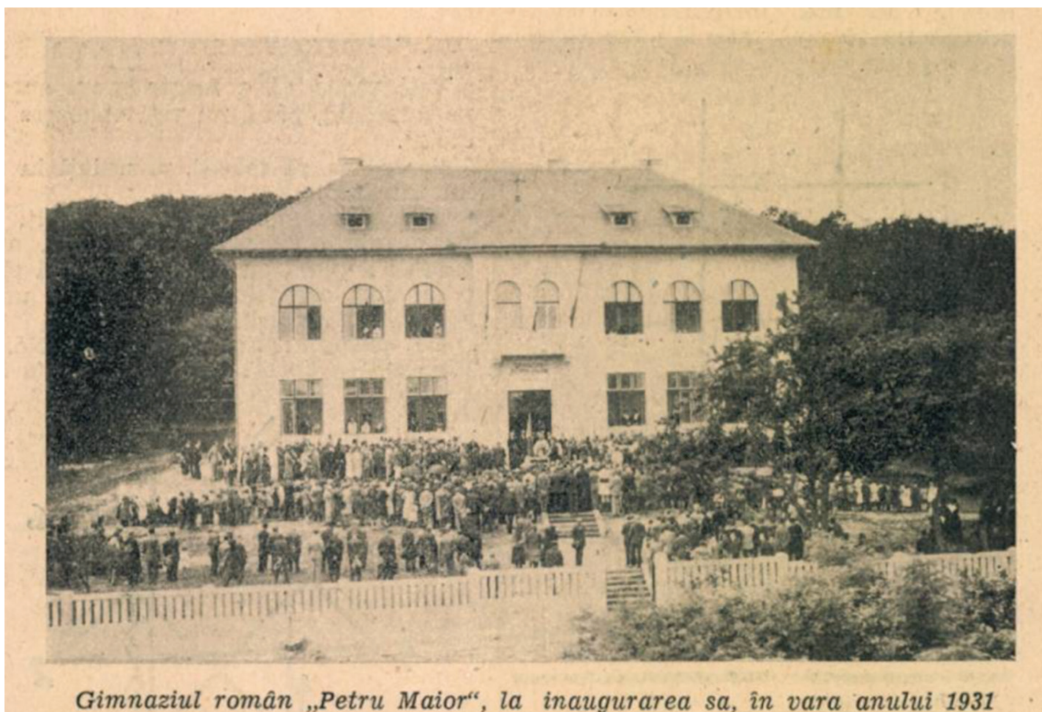

Gimnaziul român „Petru Maior", la inaugurarea sa, în vara anului 1931

Foto nr. 3. *Inaugurarea primului local propriu al Gimnaziului de stat din Reghin*[60]

În anii perioadei interbelice, numele lui Petru Maior a fost atribuit și unor instituții culturale din zonă. În anul 1926, în comuna Gurghiu s-a înființat un cămin cultural numit „Petru Maior", „după numele marelui român, care a fost protopopul Gurghiului", cămin care „pe lângă o frumoasă muncă culturală săvârșită în interesul sătenilor români, care abia numără o treime din totalitatea populației (în majoritate maghiară), și-a pus de scop edificarea unei case naționale, care să servească la toate nevoile culturale ale Românilor din loc și jur"[61], urmând astfel un model propus cu mai bine de un secol în urmă de Petru Maior[62]. În anul 1934, tot în Gurghiu, pentru a ține „trează în sufletele românești iubirea de neam" s-a constituit și Societatea culturală „Petru Maior"[63].

60. „Ziarul Științelor și al Călătoriilor", an XXXVI, nr. 23, 7 iunie 1932, p. 360.
61. *Viața culturală în Gurghiu,* în „Gazeta Mureșului", an IV, nr. 10, Târgu Mureș, 4 martie 1934, p. 2.
62. *Ibidem*.
63. *Frumoasele realizări din Gurghiu,* în „Gazeta Mureșului", an IV, nr. 39, Târgu Mureș, 4 noiembrie 1934, p. 2.

De asemenea, în anii României Mari, comunitatea reghineană a reluat demersurile pentru realizarea unui bust „marelui dascăl Petru Maior, a cărui umbră și astăzi planează, poate, peste capetele noastre”[64]. Această idee a apărut în cadrul Despărțământului Reghin al Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român încă înaintea Primului Război Mondial în anul 1913, „însă ducerea în îndeplinire a acestei hotărâri, cu considerare la greutățile financiare deocamdată s-a amânat”[65]. În auspiciile mai favorabile ale începutului de perioadă interbelică, intelectualitatea românească reghineană a reluat cu entuziasm proiectul. Pentru a aduna fondurile necesare, tradiționala petrecere de vară care de-a lungul secolului al XIX-lea a reprezentat unul dintre principalele mijloace pentru constituirea de fonduri destinate sprijinirii instituțiilor naționale, precum biserica, școala, societăți și asociații culturale, dar și a unor categorii sociale, orfani, văduve, școlari săraci, meseriași / muncitori, a fost organizată ani de-a rândul în vederea „augmentării fondului ridicării unui bust marelui istoric al neamului, Petru Maior”[66]. Fondurile strânse pentru acest scop, au fost însă afectate de „vremile grele ce au urmat anului 1929... fiind depuse la banca « Mureșeana » au primit o grea lovitură din cauza legii conversiunii – lovitură din care încă nu și-au revenit”[67].

Cu toate acestea la începutul anilor ’30, inițiatorii proiectului au reluat ideea, făcând un apel public pentru contribuția populației pentru a se putea concretiza această inițiativă în onoarea „bărbatului, care ne-a făcut cinste trăind pe aceste locuri”[68]. Pe de o parte, necesitatea acestui bust era argumentată prin faptul că, în pofida rolului major al cărturarului în zona reghineană, „stăm năuci în fața realității, că afară de tinerimea școlară, nimenea nu-l mai amintește, nu-i mai evoacă memoria”. Este în același timp considerat și un

64. *Un apel,* în „Sămănătorul”, an VI, nr. 11, Reghin, Rusaliile, 1930, p. 1.
65. *Despărțământul Reghin al Astrei 1874-1940. Documente,* culegere de documente întocmită de Liviu Boar, studiu introductiv Marin Șara, Reghin, 2001, documentul nr. 74, p. 166.
66. *Ibidem,* doc. nr. 102, p. 205, „Sămănătorul”, an V, nr. 13, Reghin, 1 august 1929, p. 2; an VI, nr. 15, Reghin, 1 august 1930, p. 2.
67. Vasile Netea, *Sub stindardul « Astrei »...*, pp. 35-36.
68. *Un apel,* în „Sămănătorul”, an VI, nr. 11, Reghin, Rusaliile, 1930, p. 1.

mod de exprimare a recunoștinței, „înaintașilor noștri care au săvârșit supreme jertfe, ca noi să putem ajunge, unde suntem astăzi, între popoarele lumii", dar și o manieră în care prezența românească poate fi marcată în spațiul public al vechiului oraș săsesc: „Orașul nostru, cu o piață largă, asemenea căreia nu găsești alta în Ardeal, este lipsită de orice podoabă; e ca o arenă goală pentru curse de cai. Un bust măcar, dacă nu o statuie, uneia din cele trei facle mari ale românismului din veacul trecut: Maior, Șincai și Micu – aceleia, care a fluturat pe aceste plaiuri, ne-ar face mare cinste românilor din Reghin și jur"[69]. Lipsa unui astfel de monument a fost de altfel semnalată chiar din primii ani ai României Mari, de către Nicolae Iorga, care în 1922, făcând o călătorie mai lungă prin Ardeal, venind de la Bistrița, găsea Reghinul „un oraș de a doua ori a treia treaptă, remarcabil în ceea ce privește trecutul românesc, numai prin marea amintire a lui Petru Maior, care și-a scris aici cărțile pentru dovedirea vechimii și dăinuirii neîntrerupte a neamului nostru, dar care a rămas totuși fără un monument"[70].

Chiar și în contextul economic dificil al începutului celui de-al doilea deceniu interbelic, intelectualitatea românească din Reghin și împrejurimi a reluat acțiunea privind realizarea statuii lui Petru Maior, înființându-se la inițiativa asociațiilor culturale Despărțământul „Astra" și „Tinerimea Română" un comitet format din 11 membri, dintre care cinci erau și membri ai comitetului „Astrei": dr. E. Nicoară, dr. Al. Ceușianu, dr. Enea Popa, Gh. Maior, Ion Popescu, dr. I. Harșia, A. Popa, Aurel Pop, Ion Maloș, I. Conț și G. Cherecheșiu. În contextul ședinței de constituire care a avut loc în 23 noiembrie 1930 în sala primăriei orașului, „Societatea Tinerimea Română din Reghin" a pus la dispoziția comitetului, fondurile pe care le adunase, în valoare de 61.000 de lei[71]. Un sprijin material a oferit și Comisia județeană care a votat în ședința din 6 octombrie 1931, un ajutor de 1.000 de lei Societății „Astra" filiala Reghin pentru ridicarea statuii lui Petru Maior[72]. Cu toate acestea, abia zece ani mai târziu, în luna martie a anului 1940 comitetul a început demersurile pentru organizarea

69. *Ibidem*.
70. Vasile Netea, *Mureșul superior...*, p. 140.
71. „Sămănătorul", an VI, nr. 27, Reghin, 1 decembrie 1930, p. 2.
72. „Gazeta Oficială a Județului Mureș", an XXXII, nr. 22, Târgu Mureș, 25 octombrie 1931, p. 5.

unui concurs de machete[73]. Din Comisia pentru evaluarea machetelor au făcut parte: membri ai Biroului „Astrei" Despărțământului Reghin, doctorul Eugen Nicoară, ca și Președinte, doctorul Ioan Harșia și părintele protopop Ion Maloș, ca și vice președinți, doctorul Pompei Pitea – casier, profesorul Nicolae Pintea – secretar, doctorul Alexandru Ceușianu – avocat, membru în comitet, profesorul universitar Liviu Rusu de la Catedra de estetică a Universității din Cluj și Ion Minulescu, director general al artelor, ca delegat special al Ministrului cultelor și artelor[74]. Într-o scrisoare publicată în revista „România literară" adresată lui Ion Vlasiu, profesorul Liviu Rusu a redat o parte din dezbaterile acestei comisii, în care, după mărturisirea acestuia, reprezentarea propusă de Vlasiu a stârnit într-o primă fază opoziție, „nu din punct de vedere artistic, ci fiindcă erau certați, politic și personal, cu doctorul Nicoară și nu voiau ca el, care făcea un act generos, să aibă meritul de fi ridicat acel monument în piața Reghinului"[75]. Conform acestuia, concursul a fost repetat, Vlasiu concurându-și propria operă cu un al doilea bust prezentat sub pseudonim. În scrisoarea sa, Liviu Rusu mărturisea că: „Și acum mă furnică în tot corpul când mă gândesc cum a scos acel popă din Reghin o carte de școală, scena îmi este vie în imaginație și în momentul de față, în care era portretul cu totul șters al lui Petru Maior și demonstra vociferând că nu este nici o asemănare". Rusu mai afirma că el l-a susținut pe Vlasiu, argumentând că nu există nici o garanție „că acel pictor mediocru l-a redat fidel pe Petru Maior. Dimpotrivă, din datele pe care le avem rezultă că nici nu l-a văzut pe Petru Maior, sau în orice caz l-a pictat după moartea acestuia", însă „Zadarnic"[76]. Cu toate acestea, au existat și alte voci care ulterior acestui moment semnalau o discrepanță între imaginea pe care o aveau asupra lui Petru Maior și bustul realizat de Ion Vlasiu: „... îți spun sincer, nu-l văd prea izbutit; adică nu aduce cu Petru Maior cel pe care-l cunosc eu din datele pe care le-am cuprins în lucrarea mea și nici după poza de la fosta « Astra » Sibiu" - nota într-o scrisoare adresată lui Eugen Nicoară, cărturarul ardelean Nicolae Albu[77]. Concursul organizat în anul 1940 a fost

73. *Un bust lui Petru Maior la Reghin,* în „România", an III, nr. 616, București, 17 februarie 1940, p. 4.
74. *Despărțământul Reghin al Astrei. Documente,* doc. nr. 113, p. 227.
75. *Liviu Rusu și contemporanii săi,* în „România literară", nr. 15, București, 12 aprilie 2012, p. 15.
76. *Ibidem*.
77. „Eu, Tu și Ceilalți. Supliment de atitudine civică", an III, nr. 2 (22), Târgu Mureș, 24 februarie 1995, p. 2.

totuși câștigat de Ion Vlasiu, macheta sa obținând locul I și fiind premiată cu 5.000 de lei, în vreme ce locul II a fost ocupat de sculptorul Simion Bratu din Cluj care a fost premiat cu 3.000 de lei, și locul III, de inginerul Emil Negulescu din Giurgiu, premiat cu 2.000 de lei[78].

Costurile realizării bustului s-au ridicat la 100.000 de lei[79], acesta fiind executat la turnătoria „Rășcanu" din București. Bustul urma să fie sfințit „în cadrul unui mare congres al « Astrei » cu impunătoare manifestațiuni de afirmare a românismului de pe Valea Mureșului superior"[80]. Cedarea Ardealului de Nord l-a determinat însă pe președintele Despărțământului „Astrei", dr. Eugen Nicoară, să ceară la începutul lunii septembrie a anului 1940, ca bustul să fie expediat de la București direct pe adresa „Astrei" Sibiu, cu rugămintea „a i-se da întrebuințarea, ce veți crede de cuviință, considerând-ul drept donație din partea mea, donație care a costat sume importante"[81]. Conform istoricului mureșean Vasile Netea: „Timp de patru ani el a vegheat în parcul de la Muzeul Satului - locul unde se adunau în fiecare duminică refugiații ardeleni -, nădejdile și optimismul celor refugiați, serbările și protestele pribegilor făcându-se în fața bustului său. Duminică de duminică, autorul *Istoriei pentru începutul românilor în Dachia* era înconjurat astfel de către românii fiilor săi de la Reghin"[82]. Deși se pare că o perioadă, bustul a fost dispărut și „puțini își mai aminteau de el", acesta a fost recuperat spre sfârșitul anilor '50: „în bune condițiuni, bronzul căpătând o patină frumoasă. Figura lui Petru Maior priveşte cu aceeaşi dârzenie cu care a privit în viaţă" [83]. În anul 1959 bustul a fost amplasat la intrarea în incinta Școlii medii nr. 1, urmând a fi așezat în una din piețele orașului, idee ulterior abandonată[84]. Chiar dacă și sculptorul Ion Vlasiu îl considera prea mic pentru piața centrală al orașului, el însuși dorind

78. *Din Reghin. Bustul lui Petru Maior,* în „Glasul Mureșului", an VII, nr. 236-7, Tg.-Mureș, 25 aprilie 1940, p. 6.
79. *Despărțământul Reghin al Astrei. Documente,* doc. nr. 116, p. 238.
80. *Ridicarea unui bust lui Petru Maior la Reghin,* în „România", an III, nr. 793 C., București, 13 august 1940, p. 3.
81. *Despărțământul Reghin al Astrei. Documente,* doc. nr. 118, p. 240.
82. Vasile Netea, *Mureșul superior...,* p. 139.
83. T. A. Enăchescu, *Un bust al lui Petru Maior la Reghin,* în „Steaua Roșie", an VIII, nr. 666, 7 ianuarie 1959, p. 5.
84. *Ibidem.*

să facă alt bust mai reprezentativ[85], bustul atrăgea atenția celor care vizitau orașul și școala amintindu-le de Petru Maior și de forța personalității sale: „Vizităm şcoala medie care poartă numele marelui cărturar ardelean unde găsim şi bustul acestuia lucrat de Ion Vlasiu"[86], „..bustul acestuia degajă forţa şi profunzimea judecăţii"[87].

Chiar dacă în epoca României Mari bustul lui Petru Maior nu a fost așezat în parcul orașului, astăzi în schimb acesta găzduiește un astfel de monument, realizat tot de către sculptorul Ion Vlasiu. Dezvelirea acestui bust a avut loc în 11 mai 1969, printr-o amplă manifestare culturală care a inclus o sesiune științifică, intitulată *Moștenirea spirituală a lui Petru Maior,* în care au prezentat comunicări „cercetători ai Institutului de Istorie Nicolae Iorga din București, de la filialele societăților de științe istorice și filologice, precum și lucrători ai serviciului arhivelor statului din Târgu Mureș"[88]. Prezent la dezvelirea monumentului, sculptorul Ion Vlasiu a declarat că „Am voit a face o operă umană, simplă cum simpli și umani sunt locuitorii acestui fermecător colț de țară"[89]. Festivitățile prilejuite de „evocarea memoriei lui Petru Maior" au inclus și o expoziție organizată de serviciul arhivelor statului din Târgu Mureș, „cuprinzând documente fotocopii, după scrieri, lucrări și scrisori personale ale lui Petru Maior"[90]. Evenimentul de inaugurare a fost prezentat în presa comunistă drept „un înalt act de cultură menit să evoce cu toată competența și ținuta riguros științifică figura lui Petru Maior"[91].

Astfel, cu toate că ideea omagierii lui Petru Maior printr-un monument de for public a apărut încă înaintea Primului Război Mondial și în pofida eforturilor făcute de comunitatea românească din Reghin pe tot parcursul perioadei interbelice, demersul a reușit să se concretizeze abia în anii regimului comunist.

85. *Acasă la Vlasiu,* în „Steaua Roșie", an XIX, nr. 224, 23 septembrie 1967, p. 3.
86. „Steaua Roșie", an XI, nr. 112 (1.297), 12 mai 1962, p. 2.
87. Melinte Șerban, *Răscolind amintiri vechi pentru profesori noi,* în „Steaua Roșie", an XVII, nr. 286 (2.401), 3 decembrie 1965, p. 2.
88. *În memoria lui Petru Maior,* în „Scânteia", an XXXVIII, nr. 8062, 12 mai 1969, p. 2.
89. Atanasie Popa, *Dezvelirea bustului lui Petru Maior la Reghin. Omagiu,* în „Steaua Roșie", an XXI, nr. 11 (3.466), 13 mai 1969, p. 1.
90. *În memoria lui Petru Maior,* în „Scânteia", an XXXVIII, nr. 8062, 12 mai 1969, p. 2.
91. Atanasie Popa, *op.cit.,* p. 1.


DEZVELIREA BUSTULUI LUI PETRU MAIOR LA REGHIN

OMAGIU

Foto nr. *4*[92]

Monumente ale memoriei: biserica și casa din Reghinul Unguresc

Statuia lui Petru Maior nu a devenit o realitate în spațiul urban al Reghinului interbelic. Cu toate acestea însă, în oraș existau în epocă alte două monumente care aminteau de prezența cărturarului, a căror soartă a intrat în atenția opiniei publice: casa și biserica din fostul Reghinul Unguresc, sat devenit în anii perioadei interbelice parte a orașului. Biserica de lemn, „cu o vechime de aproximativ 300 de ani", nu era ctitoria lui Petru Maior, dar reprezenta locul în care, „a slujit ca preot marele dascăl al şcoalei latine, vestitul Petru Maior. De aci - precum o mărturiseşte - şi-a scris operele, cari au răscolit mândria descendenţei noastre romanice. Dela 1784-1809 Petru Maior de aici a strigat poporului nostru, că e mare lucru a fi român"[93]. Totodată, ea adăpostea un monument care imortaliza prezența lui Petru Maior în zona reghineană, inscripția de pe

92. Sursa: „Steaua Roșie", an XXI, nr. 11 (3.466), 13 mai 1969, p. 1.
93. *Biserica lui Petru Maior. Un apel,* în „Universul", an 51, nr. 139, București, 25 mai 1934, p. 6.

unul din clopotele sale notând: „L'au cumpărat Timar Gorea fiind protopop în Magyar-Regen Petru Maior 1791"[94].



Foto nr. *5*[95]

Alături de biserică era și casa veche țărănească, „unde a trăit și scris bine inspiratele lui lucrări, Petru Maior"[96]. Aceasta se pare că a fost construită la venirea lui în sat, după cum mărturisește chiar protopopul într-o scrisoare adresată episcopului Bob: „Înainte de a veni și mă stabili aici, eram ca un domn, aici însă, poporul nostru care lucră la casa parohială, cară toată noaptea"[97]. Construită din bârne, în lipsă de cuie de fier, legătura fiind făcută prin cuie de lemn, împărțită după sistemul țărănesc în tindă, cămară și odaia din față[98], e drept - recunoșteau unii - că această casă nu a fost făcută din materiale care să înfrunte vremurile. Deși era „o casă care trece neobservată", nefiind impresionantă, „nu are nici fațadă extraordinară care să bată la ochii mulțumii", ea era însă valoroasă, pentru că era „făcută din piatra vie a lemnului nostru... acestea sunt monumentele noastre: un copac cum e gorunul lui Horea, un câmp cum e Câmpul Libertății, o casă plină de sfială cum e casa în care a trăit Petru Maior.

94. *Ibidem.*
95. Sursa: „Universul", an 51, nr. 139, București, 25 mai 1934, p. 6.
96. Dragoș Vrânceanu, *Casa din Reghin,* în „Curentul", an IX, nr. 2884, București, 13 februarie 1936, p. 1.
97. *Casa lui Petru Maior,* în „Universul", an 51, nr. 281, București, 14 octombrie 1934, p. 10.
98. *Casa lui Petru Maior din Reghin se dărâmă,* în „Universul", an 55, nr. 110, București, 21 aprilie 1938, p. 12.

Acestea sunt și ne sunt dragi. Toată tradiția noastră rezidă lângă copaci, în câmpie și din casa țărănească. Nu avem casteluri de piatră și biserici gigantice. Avem însă sufetul nostru care păstrează în obiecte umile și ale noastre”[99].


„insule", multe inimi se strâng la gândul că viitoarea lovitură a morții se va abate asupra lor.

Se va dărâma casa lui Petru Maior!

Foto nr. *6*[100]

În pofida tuturor acestor elemente de istorie și memorie, atât biserica cât și casa țărănească erau „în starea, care le-a lăsat Petru Maior în anul 1809, când a plecat la Buda”[101]. În condițiile în care în Reghinul Săsesc „nu există nici un monument, nici o statue românească”, iar orașul a avut norocul să aibă ca protopop pe marele Petru Maior care a izbutit să facă o biserică și o casă parohială[102], acestea ar fi trebuit să devină, în opinia unora, „fala Reghinului” și ar fi trebuit „păstrate ca sfinte locașuri de pelerinaj și de reculegere sufletească”[103], aceste monumente meritând atenţie atât pentru trecutul lor istoric, cât şi pentru prezentul trist[104], ambele aflându-se într-o stare de degradare destul de avansată: casa „se ruinează sub văzul tuturor”[105], necesitând o „reînnoire temeinică” pentru a putea fi păstrată[106].

99. Dragoș Vrânceanu, *op.cit.*, p. 1.
100. Sursa: „Realitatea ilustrată”, an X, nr. 490, 10 iunie 1936, p. 5.
101. *Biserica lui Petru Maior. Un apel,* în „Universul”, an 51, nr. 139, București, 25 mai 1934, p. 6.
102. G.B. Crăciun, *Se va dărâma casa lui Petru Maior!,* în „Realitatea ilustrată”, an X, nr. 490, 10 iunie 1936, p. 7.
103. *Casa lui Petru Maior din Reghin se dărâmă,* în „Universul”, an 55, nr. 110, București, 21 aprilie 1938, p. 12.
104. *Biserica lui Petru Maior. Un apel,* în „Universul”, an 51, nr. 139, București, 25 mai 1934, p. 6.
105. Dragoș Vrânceanu, *op.cit.*, p. 1.
106. *Casa lui Petru Maior din Reghin se dărâmă,* în „Universul”, an 55, nr. 110, București, 21 aprilie 1938, p. 12.

Starea în care au ajuns acest edificii era considerată o ofensă adusă memoriei marelui cărturar, cu atât mai mult cu cât, nu doar comunitatea locală era responsabilă de soarta lor, ci întreaga națiune: „căci cel care scris « Istoria pentru începutul românilor » merită atențiune din partea posterității, așa că nu lăsați biserica și casa lui Petru Maior să se dărâme, căci nu sunt numai ale parohiei de aici, ci sunt ale neamului întreg”[107]. Apelurile pentru salvarea acestor monumente includeau și critici îndreptate spre autorități, a căror contribuție pentru repararea acestora era apreciată drept derizorie: „Bietul Petru Maior o fi privind de sus cum osemintele lui sunt în ruină. Prigonit a fost de consiliul comunal din 1809, neconsiderat este de consiliile comunale din Reghin, în România Mare!”[108]. Dacă „bisericuța lui Petru Maior” a supraviețuit timpului, vizitatorii Reghinului în anii regimului comunist remarcau cu tristețe „că din căsuța în care s-au zămislit multe din operele lui, n-au rămas decât urmele”, vina fiind atribuită nepăsării „regimului trecut” care „a făcut ca lemnul din această căsuță să fie utilizat la ridicarea unui grajd!...”[109].

Încheiere

Prezența lui Petru Maior în zona reghineană, activitatea sa în plan cultural, rolul pe care acesta l-a avut în constituirea primei instituții românești din târgul săsesc, biserica greco-catolică, instituție care a oferit unul dintre principalele cadre de viață comunitară și care a însoțit devenirea modernă a românilor de aici, au rămas vii în memoria comunității românești până târziu în anii perioadei interbelice. Al Doilea Război Mondial și instaurarea regimului comunist au pus capăt proiectului de modernizare în sensul și după modelul civilizației europene occidentale, proiect al cărui debut coboară în epoca lui Petru Maior. Chiar dacă valorile, cultura, societatea românească în ansamblul său au fost așezate în a doua jumătate a secolului XX în tiparele unui alt model, de

107. *Ibidem*.
108. *Biserica lui Petru Maior. Un apel,* în „Universul”, an 51, nr. 139, București, 25 mai 1934, p. 6.
109. „Steaua Roșie”, an XI, nr. 112 (1.297), 12 mai 1962, p. 2.

inspirație sovietică, numele și asocierea lui Petru Maior cu orașul Reghin nu au dispărut din memoria colectivă. La fel ca și în perioada anterioară, și în anii „epocii de aur”, el a fost adesea evocat în contexte care prezentau starea de lucruri a vechiului târg, evoluția și încadrarea sa în modelul urban propus – de data aceasta – de societatea comunistă. Chiar dacă legătura cărturarului și rolul său în edificarea bisericii greco-catolice din târgul săsesc au dispărut din spațiul public, bisericuța de lemn din fostul Reghin unguresc căreia „i se mai spune și biserica lui Petru Maior, deoarece marele învățat a slujit mai mult timp la această biserică, făcând și substanțiale modificări”[110], a continuat să amintească de vremurile și activitatea lui Petru Maior în zonă: „când protopopul Reghinului mergea pe câmp şi, întâlnind copii cu vitele, făcea cu ei carte, închegând vorbe din semne strâmbe şi rotunjite”[111]. Cu toate că și astăzi „bisericuța lui Petru Maior” încă îi duce pe mulți cu gândul la vechea biserică de lemn din fostul sat unguresc, legătura sa cu prima biserică românească din târgul săsesc - apreciată încă de acum un veac drept „piatra de temelie a vieții românești din Reghin pe activitatea ei clădindu-se apoi tot ceea ce a însemnat în acest orășel cultură românească”[112] - a fost treptat recuperată. Astăzi, numele lui Petru Maior continuă să dăinuie în spațiul public al orașului, piața centrală purtându-i numele, la fel cum este și cazul fostului liceu, devenit astăzi colegiu. Alături de acestea, numele lui Petru Maior a fost atribuit și instituției care păstrează cuvântul scris al culturii, biblioteca municipală, reflectând într-un mod simbolic afirmația istoricului mureșean Vasile Netea, că „în istoria culturii Reghinul a intrat odată cu stabilirea în acest oraș în anul 1784 - ca protopop - a mult învățatului Petru Maior, autorul vestitei « Istorii pentru începutul românilor în Dakia », care avea să devină una din cărțile fundamentale ale istoriografiei și culturii românești”[113].

---

110. Marin Șara, *Biserica de lemn,* în „Vatra”. Serie Nouă, an XII, nr. 138, Târgu Mureș, 20 septembrie 1982, p. 13.
111. Melinte Șerban, *op.cit.,* p. 2.
112. Vasile Netea, *Sub stindardul Astrei...,* pp. 8-9.
113. Idem, „Societățile culturale ale Reghinului”, în *Vasile Netea. Publicistică V. Scrieri literare. Diverse,* Târgu Mureș, “Petru Maior” University Press, 2015, p. 289.

De la absența toleranței la egalitatea civilă: evreii din Transilvania până la mijlocul secolului al XIX-lea

Daniel DUMITRAN[1]

Istoria evreilor din Europa Centrală și de Est este o istorie întreruptă. Dintr-o prezență dinamică până în prima treime a secolului trecut au rămas, în cele mai multe cazuri, patrimoniul și, uneori, memoria. Diversitatea religioasă, etnică și culturală specifică acestei părți a Europei s-a datorat și prezenței evreilor, mărturisită astăzi de vestigiile existenței lor. În Transilvania, care s-a aflat în cursul istoriei sale în strânsă conexiune cu teritoriul Ungariei, prezența evreiască în forme instituționalizate datează din epoca premodernă. Intenția acestui studiu este aceea de a trasa cadrul ei evolutiv în context regional, din perspectiva proiectelor de integrare a evreilor, prin politica de toleranță și recunoaștere a egalității civile, pentru a sesiza dacă tendințele caracteristice evoluției evreilor din spațiul central-european și în special celor din teritoriul Ungariei au fost relevante și în privința evreilor din Transilvania. Investigația se referă cu predilecție la perioada dintre ultimul sfert al secolului XVIII și prima jumătate a secolului XIX, care a fost caracterizată de evoluții semnificative sub

1. Prof. univ. dr., Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.

aspect demografic și al statutului juridic al populației evreiești. Nu în ultimul rând, ea abordează o problematică cvasiabsentă din dezbaterile perioadei Luminilor în spațiul românesc, acesta fiind și motivul propunerii ei pentru o conferință și un volum dedicat moștenirii cărturarului iluminist Petru Maior.

Evreii în Europa Răsăriteană în secolul al XVIII-lea

Spre sfârșitul celui de-al treilea sfert al veacului XVIII, când a avut loc prima împărțire a regatului polono-lituanian, pe teritoriul „comunității celor două națiuni" (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*) locuiau circa 750.000 de evrei, ceea ce însemna peste 95% dintre evreii așkenazi din răsăritul Europei[2]. Până în anul 1795, aceștia au ajuns supuși ai Imperiului Țarist (cei din Lituania, Bielorusia, Volânia și o parte a Podoliei), ai regatului Prusiei (cei din teritoriile vestice, nordice și centrale ale Poloniei) și ai Imperiului Habsburgic (în principal, cei din Galiția). În momentul integrării în Imperiu, ponderea evreilor din noua provincie a Galiției[3] era superioară celei din tot restul teritoriului Imperiului Habsburgic[4]. Larga autonomie de care aceștia se bucuraseră în Comunitatea Polono-Lituaniană a fost treptat restrânsă prin limitarea activităților economice care le erau permise, creșterea taxelor la care erau impuși și supunerea comunităților controlului statului, dar și prin încercarea de limitare a afluxului evreilor dinspre teritoriile răsăritene, conform prevederilor patentei din 16 iulie 1776[5].

2. Mark Kupovetsky, *Population and Migration. Population and Migration Before World War I*, tab. 1, pe baza cifrelor conscripției evreilor din Comunitatea Polono-Lituaniană din 1764-1765, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Population_and_Migration/Population_and_Migration_before_World_War_I, accesat în 26.05.2021.
3. Despre proiectele privind integrarea acesteia, vezi Hans-Christian Maner, *Galizien. Eine Grenzregion im Kalkül der Donaumonarchie im 18. und 19. Jahrhundert*, München, IKGS Verlag, 2007, pp. 32-53.
4. O conscripție militară din 1773 a înregistrat 224.981 evrei din totalul de 2.307.973 locuitori (9,75%). *Ibidem*, p. 233, nota 915. Rezervele autorului citat față de credibilitatea acestor cifre par să fie confirmate de alte estimări: conform lui Rachel Manekin, numărul evreilor din provincie în momentul anexării la Imperiul Habsburgic se plasa între 150.000 și 200.000, rămânând însă considerabil (5-6,5% din totalul populației). Rachel Manekin, *Galicia*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Galicia, accesat în 28.05.2021.
5. Hans-Christian Maner, *op.cit.*, pp. 233-236.

În aceste condiții, fenomenul emigrării spre regiunile ungare, deși caracteristic cu deosebire perioadei moderne târzii, a luat amploare încă din secolul al XVIII-lea. Prima conscriere a evreilor de aici, realizată în anii 1735-1738 din dispoziția împăratului Carol al VI-lea, a înregistrat 12.219 evrei, pentru ca cel dintâi recensământ modern, din timpul împăratului Iosif al II-lea, să consemneze deja 80.775 evrei (1,3% din totalul populației)[6]. Evreii galițieni s-au așezat în estul Slovaciei și Ungariei actuale, dar și în Transilvania învecinată și în Principatele Române, în timp ce evreii din Moravia și Boemia, obligați să emigreze datorită legislației care a limitat dreptul de întemeiere a familiilor evreiești[7], s-au stabilit în regiunile vestice ale Slovaciei și Ungariei, coborând până în Croația, Banat și Transilvania[8]. Probabil că dorința de repopulare a țării, caracteristică atât autorităților maghiare, cât și marilor proprietari[9], pe de altă parte tendința de dezvoltare a orașelor au constituit, până în anii '80 ai secolului al XVIII-lea, principalii factori care explică mișcarea de migrare a evreilor.

În Transilvania, principat anexat Imperiului Habsburgic prin tratatul de pace cu Imperiul Otoman de la Karlowitz (Sremski Karlovci), din 26 ianuarie 1699, numărul evreilor era incomparabil mai redus, deși ei beneficiau încă din primele decenii ale secolului al XVII-lea de un privilegiu princiar, acordat de principele Gabriel Bethlen, grație căruia și-au putut organiza principalele instituții comunitare[10]. O primă conscripție mai detaliată a

6. Michael K. Silber, *Hungary before 1918*, tab. 1, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hungary/ Hungary_before_1918, accesat în 28.05.2021. În alte lucrări apar cifre puțin diferite: 11.621 evrei pentru 1735-1738 (*Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában 1720-1721* (Magyar Statisztikai Közlemények S.N. XII), Budapest, Athenaeum 1896, p. 288) și 80.894 pentru 1787 (Gusztáv Thirring, *Magyarország népessége II. József korában*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, 1938, p. 122).
7. Ivo Cerman, *Familiants Laws*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Familiants_Laws, accesat în 28.05.2021.
8. Michael K. Silber, *Hungary before 1918*. Autorul citat estimează la 30-35.000 numărul evreilor imigranți din Moravia și Boemia, respectiv la 25.000 al celor veniți din Galiția până în anii '80 ai secolului, urmați de alți circa 45.000 până spre 1830.
9. Victor Karady, *The Jews of Europe in the Modern Era. A Socio-historical Outline*, Budapest, New York, Central European University Press, 2004, pp. 7-8.
10. Privilegiul din 18 iunie 1623, prin care evreii sefarzi din Imperiul Otoman erau invitați să se stabilească în Transilvania. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, București, Editura Enciclopedică, 1994, pp. 53-55.

acestora, din anii 1733-1735, a înregistrat date despre 24 de capi de familie din Alba Iulia, referitoare la proveniența, statutul și activitatea acestora[11]. Cifre similare atestă și conscripțiile din 1735-1737 pentru comitatele Arad și Bihor, situate în vestul Transilvaniei și integrate Regatului Ungariei. Acestea ilustrează o creștere relativă pentru comitatul Arad în comparație cu conscripția fiscală din anii 1720-1721[12]. Proveniența majoritară a evreilor era din Polonia, Moravia și Cehia, faptul confirmând și în aceste cazuri direcțiile prioritare ale migrației lor. Demersuri mai sistematice pentru cunoașterea structurii profesionale a populației evreiești și a taxelor plătite de aceasta (taxa datorată comitatului, stăpânilor domeniali și taxa de toleranță) au fost realizate după mijlocul secolului, ele determinând conscrierile din anii 1767-1768 ale evreilor din aceleași comitate vestice Arad și Bihor, dar și din cele nordice, Sătmar și Maramureș[13]. Dacă în cazul primelor două creșterea era destul de importantă în comparație cu înregistrările anterioare, numărul evreilor din celelalte două comitate, situate în proximitatea teritoriilor polone, era mult mai consistent[14], acest ritm susținut de creștere fiind probat și de datele recensământului împăratului Iosif al II-lea. Acest recensământ reflectă și situația evreilor din Banat, o provincie în care principalul pol de atracție îl reprezenta orașul Timișoara. Încercările autorităților de a limita așezarea lor aici, întreprinse îndeosebi în perioada administrației militare a provinciei (1718-1751)[15], nu au avut prea mult succes.

---

11. Mihai Spielmann (ed.), *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol. II, partea 1, Bucureşti, Federaţia Comunităţilor Evreieşti din România, Centrul de Istorie, 1988 (în continuare: *IMER*, II, 1), pp. 68-72, nr. 90.
12. *Ibidem*, pp. 72-73, nr. 91, p. 39, nr. 55. Cifre diferite pentru comitatele Arad și Bihor oferă conscripția efectuată de Consiliul Locumtenențial al Ungariei în 1736: 80, respectiv 82 de evrei. *Ibidem*, pp. 76-77, nr. 96.
13. Lya Benjamin, Mihai Spielmann, Sorin Stanciu (ed.), *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol. II, partea 2, Bucureşti, Hasefer, 1990 (în continuare: *IMER*, II, 2), pp. 66-70, 75-79, 81-87, nr. 57, 58, 62, 65.
14. După doar câțiva ani, conform conscripției fiscale din 1773-1774, numărul evreilor crescuse doar în Maramureș la 428 de familii. *Ibidem*, pp. 101-102, nr. 82.
15. *Ibidem*, p. 529, nr. XX, p. 533, nr. XXIII. În anul 1739, o conscripție a evreilor sefarzi din Timișoara înregistra 15 familii și 81 de locuitori, iar în 1743 sunt menționate 84 de familii în provincie. *Ibidem*, pp. 529-533, nr. XXI, XXIII.

Tab. *1. Evoluția populației evreiești din Partium*[16] *și Banat în sec. XVIII*

Anii	**1720-1721**		**1735-1737**		**1767-1768**		**1785-1787**	
Comitatul	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori
Arad		30	19	97	38	155	73	352
Zarand		20						
Bihor		70	20	71	65	286	231	1093
Solnocul de Mijloc		40						
Sătmar		112			175	668	524	2569
Maramureș		200			182	670	479	2254[17]
Satu Mare		17	3	17			1	4
Timiș							19	118
Caraș							7	44
Torontal[18]							14	64
Timișoara[19]							76	386
Total		489	42	185	460	1,779	1,424	6,884

Surse: *Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában 1720-1721*, 36, 38, 282-3, 284, 286; *IMER*, II, 2, 88-89, nr. *68; Thirring, Magyarország népessége II. József korában, 121, 127.*

În cazul Transilvaniei, pentru care fusese solicitată o conscriere similară încă din anul 1743[20], poate fi amintită statistica fiscală din anul 1753 și cea din 1778 a evreilor din două localități situate în scaunul Mureș, Nazna și Sâncraiu de Mureș[21]. Prezența lor în afara teritoriului de rezidență stabilit încă din secolul al XVII-lea, și anume în orașul Alba Iulia, capitala Principatului, atestă tendința evreilor transilvăneni de a se stabili și în alte zone ale Transilvaniei. Ea era de altfel o realitate încă din prima jumătate a secolului, când Guberniul Principatului confirmase privilegiile comunității din Alba Iulia, acceptând totodată posibilitatea constituirii comunităţilor şi în afara acestui oraş, prin stabilirea dreptului de alegere a unui jude propriu, care rămânea totuşi subordonat

16. Denumirea se referă la comitatele din vestul și nord-vestul Transilvaniei, anexate în perioada analizată Regatului Ungariei (*Partes Regni Hungariae*). Comitatele Zarand și Solnocul de Mijloc au trecut din 1732 sub administrația Principatului Transilvaniei.
17. Conform unei conscrieri din 1784, în cele trei plase din Maramureș erau 300 de familii, iar conform alteia din 1793, 351 familii și 1647 locuitori. Ibidem, p. 272, nr. 177, p. 398, nr. 273.
18. Provincia Banat, formată din aceste trei comitate, a fost înglobată Regatului Ungariei în anul 1778.
19. Oraș liber regesc. Același statut îl avea și orașul Satu Mare.
20. *Ibidem*, pp. 533-534, nr. XXIV.
21. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania. Destin istoric*, Cluj-Napoca, Institutul Cultural Român, 2004, p. 20; *IMER*, II, 2, pp. 187-190, nr. 115. În Nazna erau consemnați 16 capi de familie, iar în Sâncraiu de Mureș 18.

celui din vechea capitală a Principatului[22]. Interesele stăpânilor domeniali favorizaseră această tendință în măsură ceva mai mare decât în comitatele vestice, unde orașele importante au constituit mai devreme poli de atracție. Conscripția evreilor efectuată în 1779-1780 de Guberniul transilvănean la solicitarea împărătesei Maria Tereza a înregistrat 221 de capi de familie, proveniența lor, ocupațiile și taxele datorate[23]. Majoritatea veniseră din Polonia, Ungaria sau Boemia, după 1730, cu excepția celor născuți în Transilvania. Pe baza acestei conscrieri, la sugestia Guberniului, a fost conceput un proiect de concentrare a tuturor evreilor din Principat pe teritoriul orașului Alba Iulia, unde episcopul romano-catolic Ignác Batthyány se declara dispus să le ofere terenurile necesare[24]. Disponibilitatea ierarhului, motivată prin dreptul său de patronat asupra comunității evreiești din Alba Iulia, era însă contrară intereselor celorlalți stăpâni domeniali, fapt ce a condus la amânarea punerii în practică a proiectului până la preluarea puterii de către împăratul Iosif al II-lea, care a renunțat în cele din urmă la el[25]. Recensământul efectuat la mijlocul anilor '80 a înregistrat aproape o dublare a numărului evreilor din Principat.

Tab. 2. *Evoluția populației evreiești din Transilvania în sec. XVIII*

Anii	**1733-1735**		**1753**		**1779-1780**		**1785-1787**	
Jurisdicția	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori	Familii	Locuitori
Comitate			83		175		363	1940[26]
Districte					12			
Scaune					23			
Orașe libere	24		31		11		31	152
Total	24		114		221		394	2092[27]

Surse: *IMER*, II, 1, 68-72, nr. *90; Gyémánt, Evreii din Transilvania. Destin istoric, 20; IMER, II, 2, 205-206, nr. 128; Thirring, Magyarország népessége II. József korában, 122, 128.*

22. *IMER*, II, 1, pp. 55-56, nr. 77, actul din 8 septembrie 1727.
23. *IMER*, II, 2, pp. 203-208, nr. 128, raportul Guberniului Transilvaniei din 6 aprilie 1780. Tabelul centralizator redat aici mai menționează doar numărul copiilor (461), nu și numărul total al locuitorilor evrei.
24. *Ibidem*, pp. 209-210, nr. 129-130, p. 221, nr. 137.
25. *Ibidem*, pp. 229-230, nr. 142, „Biletul de mână" al împăratului din 3 noiembrie 1781.
26. Cifra de la această rubrică îi cuprinde și pe locuitorii din districte și scaune. Aceste două tipuri de jurisdicții au fost desființate prin reforma administrativă a împăratului Iosif al II-lea.
27. Conform datelor revizuite ale recensământului din anul 1787, numărul evreilor se ridica la 375 de familii și 2108 locuitori. Ambrus Miskolczy, Árpád E. Varga, *Jozefinizmus tündérországban. Erdély történeti demográfiájanak forrásai a XVIII. század második felében*, Budapest, Tarsoly Kiadó, 2013, DVD, partea I.3. Az 1785. évi népszámlálás és 1786-1787. évi revízióinak összesítése, pp. 10-11.

Spre sfârșitul veacului XVIII, numărul evreilor era așadar în creștere în teritoriile răsăritene ale Ungariei. Ei au optat cu predilecție pentru mediile urbane, în Partium și Banat, în timp ce în Transilvania restricțiile legislative i-au determinat să se stabilească în mai mare măsură în sate. În consecință, și numărul lor a rămas aici mai redus față de celelalte teritorii analizate. Sub aspectul provenienței, evreii așkenazi devin treptat majoritari, ca urmare a proporției superioare a migrației dinspre teritoriile din centrul și răsăritul european, în comparație cu cea dinspre teritoriile sudice.

Comunități evreiești în Transilvania

Trăsătură remarcată, în perioada premodernă, a actualului teritoriu românesc, diversitatea culturală, religioasă și etno-lingvistică a fost caracteristică și evreilor stabiliți în acest spațiu. Ei au fost inițial cu predilecție sefarzi din Imperiul Otoman, care au fost atrași în orașele nord dunărene în calitate de furnizori ai curților domnești de la București și Iași și ai curții princiare de la Alba Iulia, ori au desfășurat alte activități comerciale și profesionale. Evreii au însoțit și expansiunea otomană înspre centrul Europei din prima jumătate a secolului XVI, sprijinind dezvoltarea schimburilor comerciale dintre zonele balcanice de proveniență și Ungaria otomană[28]. La mijlocul secolului următor, Evlia Chelebi menționează existența în Buda a două sinagogi, una a sefarzilor și cealaltă a așkenazilor, fapt care probează funcționarea a două comunități distincte[29].

În aceeași perioadă, sefarzii au început să se stabilească în sudul Ungariei[30], în Banat[31] și Transilvania[32]. Aici erau organizați într-o companie, organism

28. Moshe Carmilly, *Spanish (Sephardi) Communities in Transylvania and Banat in the XVIIth-XIXth Century*, în „Studia Judaica", I (1991), p. 40; József Schweitzer, *Exploring the Sephards' Track in Hungary and Transylvania*, în „Studia Judaica", II (1993), pp. 66-68.
29. Moshe Carmilly, *op.cit.*, pp. 40-41.
30. József Schweitzer, *op.cit.*, pp. 66-69.
31. Cea mai veche mențiune este piatra funerară din anul 1636 a medicului Azriel Assael, aflată în cimitirul evreiesc din Timișoara. *IMER*, II, 1, p. 211, nr. XXXVIII; Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania*, p. 31.
32. Moshe Carmilly, *op.cit.*, p. 44, menționează că 20-25 de familii au răspuns invitației principelui Gabriel Bethlen din anul 1623 și s-au așezat la Alba Iulia.

cu funcții comerciale și fiscale. Instituțiile comunitare propriu-zise datează din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. În 1730 au fost adoptate statutele confreriei sacre *Hevra Kadișa* din Alba Iulia, iar din 1736, când este menționat Abraham ben Isaac Russo (m. 1738) ca haham și *dayyan* (judecător), au început consemnările în primul *Pinkas* al comunității, în ebraică și ladino, specifice sefarzilor[33]. Pentru cimitir fusese achiziționat un teren încă din secolul anterior (1637)[34], care este funcțional încă și astăzi. În Timișoara, în timpul primului rabin cunoscut, Iacob ben Moses (m. cca 1741), instalat încă în timpul stăpânirii otomane[35], o conscripție din 1739 a înregistrat existența unei comunități de așkenazi (31 de familii, 139 locuitori) și a alteia de sefarzi (15 familii, 81 de locuitori), iar numărul celor din urmă a crescut ulterior datorită invitației adresate sefarzilor din Belgrad de către contele Georg Olivier von Wallis de a se stabili la Timișoara[36]. Desigur, apartenența unei părți a Serbiei la Imperiul Habsburgic între anii 1718 și 1739 facilitase și anterior raporturile sefarzilor de aici cu comunitățile formate în teritoriile nord-dunărene ale Imperiului. În 1762, în timpul rabinului provincial Iacob Wolf (1752-1768), cele două comunități din Timișoara și-au inaugurat fiecare propria sinagogă, ambele fiind construcții modeste din lemn, situate la intrarea în cartierul evreiesc, în apropierea porții Eugeniu de Savoya a fortificației[37].

În Transilvania, ponderea așkenazilor a crescut treptat, fapt reflectat și în deținerea rabinatului de către aceștia, începând cu Josef Reiss Auerbach (1742-1750). Au mai existat însă raporturi cu comunitățile din Timișoara, prin *dayyan*-ul Jonathan Trebitsch, chemat la Alba Iulia în 1752-1753 pentru a prezida *beth-din*-ul (tribunalul rabinic) și probabil ulterior, pentru foarte scurt

33. Ana-Maria Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia*, București, Hasefer, 2006, pp. 215-216, 248; *IMER*, II, 1, pp. 78-82, nr. 97; Moshe Carmilly, *op.cit.*, p. 47; Ernest Neumann, *The Chief-Rabbinate in Alba Iulia Between 1754 and 1879. Organization and Development*, în „Studia Judaica", V (1996), pp. 106, 112.

34. Ernest Neumann, *op.cit.*, p. 103. Cea mai veche piatră funerară cunoscută, identificată în timpul lucrărilor de restaurare a cimitirului din vara anului 2018, poate fi datată în 1712-1713 sau 1729-1730. Îi mulțumesc domnului Lucian-Zeev Herșcovici pentru descifrarea inscripției.

35. Cf. Eugen Glück, *Informații privind rabinii din Transilvania (1591-1920)*, în „Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae", IV (1999), p. 14.

36. Moshe Carmilly, *op.cit.*, pp. 50-51.

37. *IMER*, II, 2, pp. 30-32, nr. 28. Ales ca rabin de comunitatea din Alba Iulia, se pare că nu a acceptat condițiile și s-a îndreptat spre Polonia. Eugen Glück, *op.cit.*, p. 15; Ana-Maria Caloianu, *op.cit.*, p. 218.

timp, în calitate de rabin[38]. Lui i-a succedat tot pentru scurt timp Jochanan ben Yitzhak (1758-1760), sefard originar probabil din Belgrad, care a preferat să preia conducerea comunității sefarde din Timișoara, unde a întreținut relații cu una dintre autoritățile rabinice ale timpului – rabinul Yehezkel Landau din Praga[39]. Scăderea numărului sefarzilor le-a creat acestora dificultăți în privința instruirii și a desfășurării ceremoniilor religioase, fapt care i-a determinat pe unii credincioși să frecventeze sinagoga așkenazilor, ei fiind anatemizați în 1793 de rabinul sefard Moses ben Samuel Margolioth (1778-1817)[40]. Pentru soluționarea acestor probleme, au fost consultați rabinii din Bratislava și Praga, Moshe Sofer și Samuel Landau, care au sugerat să se îngăduie temporar membrilor fiecărei comunități să se roage în sinagoga celorlalți[41]. Soluția s-a permanentizat, în condițiile declinului comunității sefarde. Demersurile acesteia din 1779 și 1781 pentru obținerea aprobării construirii unei sinagogi proprii de zid în locul celei vechi din lemn, ruinate[42], nu s-au finalizat, foarte probabil datorită lipsei mijloacelor financiare, în timp ce așkenazii au reușit să edifice o sinagogă în prima jumătate a secolului următor.

Și în alte comunități dezvoltate în această perioadă tind să se impună așkenazii. La Nazna, în scaunul secuiesc al Mureșului, conform unei conscrieri a evreilor din anul 1781, cei care nu erau localnici proveneau fie din alte părți ale Transilvaniei, fie din Polonia și Ungaria[43]. La Arad, unde un prim rabin al cărui nume este cunoscut era originar din Polonia[44], o listă a electorilor și

---

38. Ernest Neumann, *op.cit.*, p. 107. O sursă documentară menționează existența pietrei sale funerare datată în ianuarie 1758 în cimitirul evreiesc din Alba Iulia. Daniel Dumitran, *Jewish Cemeteries of Romania: Alba Iulia Case Study*, în „Annales Universitatis Apulensis Series Historica”, 19, II (2015), p. 244.
39. József Schweitzer, *op.cit.*, p. 72.
40. *Ibidem*; Ernest Neumann, *op.cit.*, pp. 106, 111.
41. József Schweitzer, *op.cit.*, p. 73.
42. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania*, pp. 25-26; *IMER*, II, 2, pp. 234-235, nr. 144.
43. *IMER*, II, 2, pp. 223-228, nr. 139. Un rabin este menționat aici încă în anul 1753, iar în 1764 comunitatea a pretins să-i apară numele în titulatura șef-rabinului Principatului transilvănean. Fragmente ele vechii sinagogi construite din lemn se păstrează astăzi în Jewish Museum din Budapesta. Ernest Neumann, *op.cit.*, pp. 103, 107-108; Eugen Glück, *op.cit.*, pp. 12, 14; Rudolf Klein, *Synagogues in Hungary 1782-1918. Genealogy, Typology and Architectural Significance*, Budapest, Terc, 2017, p. 615.
44. Israel Schächter, menționat în 1730. Eugen Glück, *op.cit.*, p. 16. Din anul anterior este atestată și existența Confreriei Sacre. *IMER*, II, 1, p. 30, nr. 43, nota 2.

conducătorilor comunității de la sfârșitul secolului ilustrează o majoritate așkenază[45]. Același lucru se poate spune și despre comunitatea de la Oradea, pornind de la numele fondatorilor Confreriei sacre, înființată în 1731[46].

Tendința de creștere a ponderii evreilor așkenazi este chiar imaginea pe care o reflectă sursele statistice analizate în prima parte a studiului. Comunitățile sefarde s-au menținut, dar ele nu și-au conservat organizarea instituțională distinctă, cu sinagogi, cimitir și confrerii sacre proprii. Aceasta nu a însemnat însă un regres sub aspectul diversității comunităților. Astfel, dacă evreii galițieni, stabiliți îndeosebi în Moldova și Bucovina, erau, la fel ca cei din nord-estul Ungariei, de orientare ortodoxă, vorbitori ai dialectului *yiddish* și în mare parte adepți ai hasidismului[47], cei din Transilvania și Partium erau în mai mare măsură adepți ai ortodoxiei non-hasidice[48]. Acestei diferențe i s-a adăugat, îndeosebi în teritoriile din vestul Transilvaniei, unde s-au stabilit evrei din provinciile vestice ale Imperiului Habsburgic (Boemia, Moravia, vestul Ungariei), influența mai timpurie a ideilor reformatoare, promovate de curentul iluminismului evreiesc (*Haskalah*), care aveau să conducă mai târziu la conturarea orientării neologe. În acest context, un rol important l-a avut ideea emancipării evreilor, care a fost o componentă a politicii reformatoare a împăratului Iosif al II-lea.

Statutul evreilor și chestiunea toleranței

Chestiunea toleranței a devenit un subiect frecvent al dezbaterilor din perioada iluminismului, fiind în același timp și o prioritate a guvernării. Edictele de toleranță acordate creștinilor protestanți și ortodocși din diferitele provincii ale Imperiului Habsburgic în timpul împăratului Iosif al II-lea, însoțite

45. *IMER*, II, 2, pp. 455-458, nr. 316.
46. *IMER*, II, 1, pp. 61-64, nr. 84.
47. Victor Karady, *op.cit.*, p. 8.
48. Lucian-Zeev Herșcovici, *Diversitate în unitate, unitate în diversitate: rabini, șef-rabinat și curente religioase în obștea evreiască din România interbelică*, în „Revista de Istorie a Evreilor din România”, 3 (2018), pp. 133-137.

de anumite drepturi civile, s-au numărat printre primele măsuri majore din programul reformator iosefinist. Ele nu i-au vizat însă și pe evrei, pentru care au fost acordate decrete și edicte distincte în unele dintre provinciile Imperiului Habsburgic: Boemia (19 octombrie 1781), Silezia austriacă (15 decembrie 1781), teritoriile italiene (între septembrie și decembrie 1781), Viena și Austria Inferioară (2 ianuarie 1782), Moravia (13 februarie 1782), Ungaria (31 martie 1783), Galiția (27 mai 1785 și 7 mai 1789)[49]. Prin abordarea unor chestiuni ca autonomia comunităților, educația, activitățile economice ale evreilor, ori limba utilizată, acestea ridicau problema locului evreilor în cadrul statului modern, dezbătută și de iluminiștii susținători ai înlăturării discriminărilor la adresa lor, precum Christian Wilhelm von Dohm, autorul tratatului *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781)[50]. Importanța acestui loc și măsura în care lărgirea libertăților evreilor putea să genereze reacții ostile din partea grupurilor economice concurente erau legate de ponderea și de statutul lor în diversele provincii ale Imperiului. Elementele etnice, lingvistice, economice și juridice, ori modul de viață propriu care caracteriza mai marea complexitate a cazului evreilor în raport cu minoritățile creștine[51] au condus la o legislație specifică a toleranței, adoptată în urma unor dezbateri laborioase.

Nu a fost și cazul Transilvaniei, unde ponderea numerică și importanța economică scăzută a evreilor nu au favorizat emiterea unui act de toleranță pe seama lor, așa cum s-a întâmplat în cazul credincioșilor neuniți (ortodocși). Dispozițiile parțiale, precum cea din 4 iulie 1781, prin care li s-a permis învățarea meșteșugurilor și înființarea unei școli normale la Alba Iulia[52], nu au avut efecte practice. Tentativa ulterioară de a extinde și în Transilvania prevederile patentei de toleranță acordate evreilor din Galiția[53] a avut un rezultat doar

49. Josef Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaisers Josephs II.*, Gerlingen, Bleicher Verlag, 1985, p. 572; Michael K. Silber, *Josephinian Reforms*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Josephinian_Reforms, accesat în 25.08.2021.
50. Shmuel Feiner, *Moses Mendelssohn. Sage of Modernity*, New Haven, London, Yale University Press, 2010, pp. 135-137. O tratare mai detaliată a dezbaterilor iluministe oferă Josef Karniel, *op.cit.*, pp. 378-393.
51. Josef Karniel, *op.cit.*, p. 381.
52. *IMER*, II, 2, p. 223, nr. 138.
53. *Ibidem*, pp. 330-340, nr. 223, patenta imperială privind statutul evreilor din Galiția, transmisă Guberniului Transilvaniei cu solicitarea de a-și exprima opinia asupra posibilității aplicării ei

după moartea împăratului Iosif al II-lea, când a fost elaborat proiectul *Opinio de Judaeis*, care nu a ajuns însă să fie dezbătut de Dieta Principatului[54]. Autorii acestuia invocă considerentele umanitare împotriva planului de concentrare a evreilor în orașul Alba Iulia și formulează mai multe propuneri inspirate din patenta destinată Galiției: practicarea agriculturii, a meseriilor utile și a negoțului, interdicția arendării cârciumilor – li se permitea totuși vinderea băuturilor alcoolice în birturile proprii sau în cele arendate de la stăpânii de pământ –, supunerea față de jurisdicția locală, posibilitatea de frecventare a școlilor creștine, utilizarea limbii și a hainelor specifice locurilor în care trăiau, adoptarea de nume de familie proprii.

Lipsite de cadrul legislativ adecvat, aceste propuneri nu au avut relevanță practică, iar statutul evreilor transilvăneni nu a înregistrat modificări semnificative. Ei nu au beneficiat nici de prevederile edictului de concivilitate din 4 iulie 1781[55], care au compensat parțial, în cazul creștinilor neuniți, libertățile civile absente din edictul de toleranță publicat în Transilvania. Li s-a recunoscut în continuare dreptul de așezare doar în orașul Alba Iulia, dar numai ca *inquilini*, și nu ca proprietari de case și terenuri. Același statut îl aveau și cei stabiliți cu acordul stăpânilor de pământ la Nazna și Sâncrai, în scaunul Mureș, conform unui document din 1794. La Cluj, în anul 1784, magistratul orășenesc le-a interzis chiar închirierea unor locuințe și practicarea negoțului în afara zilelor de târg[56]. În schimb, au evitat intervențiile statului absolutist

în Principat. Afirmația lui J. Karniel, conform căreia aplicarea patentei destinate Ungariei ar fi fost extinsă și asupra Transilvaniei, printr-o decizie a Cancelariei Aulice a celor două provincii, confirmată de împăratul Iosif al II-lea, nu se poate susține. Josef Karniel, *op.cit.*, p. 437.

54. *IMER*, II, 2, pp. 385-389, nr. 263, proiect databil între anii 1792-1794; Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790-1867)*, București, Editura Enciclopedică, 2000, pp. 100-101. Noua formă a proiectului, elaborată de Dietă în anii 1810-1811, a fost respinsă de Curtea imperială din Viena în 1819. *Ibidem*, pp. 101-102; Ladislau Gyémánt, Lya Benjamin (ed.), *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III, partea 1, Bucureşti, Hasefer, 1999 (în continuare: *IMER*, III, 1), pp. 350-354, nr. 37. Într-un articol anterior, un alt autor pune în mod nejustificat în relație proiectul cu tratatul lui Christian Wilhelm von Dohm și cu patenta de toleranță destinată evreilor din Ungaria. Mihály Spielmann-Sebestyén, *The Status of the Jews of Transylvania at the End of the 18th Century (Opinio de Judaeis)*, în „Studia Judaica”, V (1996), pp. 116-123.
55. Angelika Schaser, *Reformele iosefine în Transilvania și urmările lor în viața socială. Importanța Edictului de concivilitate pentru orașul Sibiu*, Sibiu, Editura Hora, 2000, pp. 86-87. Dispoziția împăratului Iosif al II-lea din anul 1789 amintită aici, după C. Hock și H. J. Bidermann, *Der österreichische Staatsrath (1760-1848)*, p. 388, se referă de fapt la Ungaria.
56. *IMER*, II, 2, p. 415, nr. 287, pp. 265-266, nr. 172.

în domeniul autonomiei comunităților, al utilizării limbii ebraice, al instruirii religioase în afara școlii controlate de stat, ori în chestiuni rituale precum căsătoriile sau înmormântările – problema întârzierii înhumării decedaților pentru constatarea cu certitudine a morții, contrară practicii religioase iudaice a înhumării imediate –[57], nu însă și obligația de adoptare a numelor de familie și prenumelor germane, impusă și în Transilvania prin dispoziția din 23 iulie 1787[58]. Se poate totuși presupune că aceasta nu a avut efecte deosebite deocamdată, din moment ce cele mai vechi registre de stare civilă ale comunităților evreiești, în care trebuiau consemnate de la 1 ianuarie 1788 noile nume germane ale nou-născuților, căsătoriților și decedaților, nu sunt anterioare secolului al XIX-lea. Nici noua legislație privind cimitirele – dispozițiile privind mutarea amplasamentului acestora din interiorul în afara localităților și de constituire a cimitirelor comune – nu i-au afectat, cimitirele evreiești păstrându-și individualitatea[59], mai ales că ele încălcau mai puțin normele sanitare, fiind de obicei poziționate în zonele periferice ale localităților.

Evreii din Partium au beneficiat de prevederile reglementării din 31 martie 1783 (*Systematica Gentis Judaicae Regulatio*), primind aceleași libertăți ca și cei din Ungaria, dar fiind supuși și unui control accentuat din partea statului. Ei aveau posibilitatea de a înființa școli principale proprii, cu predare în limbile germană, maghiară sau într-o limbă slavă vorbită în Ungaria și cu un plan de învățământ similar celui din școlile creștine, sau de a frecventa școlile creștine, de a accede la studii universitare, de a publica cărți în limba ebraică pentru scopuri religioase, de a arenda terenuri, cu condiția de a le lucra singuri sau cu slujitori evrei, de a practica toate profesiile care nu erau rezervate nobililor sau nu prejudiciau breslele. În plus, erau abolite toate semnele infamante, iar numărul celor care se puteau stabili în țară nu era limitat. Pe de altă parte, erau obligați ca în termen de doi ani să recurgă la limbile latină, germană sau

57. Pentru patentele de toleranță destinate evreilor din Ungaria și Galiția, care reflectă asemenea intervenții, vezi Josef Karniel, *op.cit.*, pp. 430-435, 440-449. Pentru disputa dintre Moses Mendelssohn și rabinul Jacob Emden din Altona cu privire la chestiunea întârzierii înhumării decedaților, vezi Shmuel Feiner, *op.cit.*, pp. 107-113.
58. *IMER*, II, 2, pp. 311-313, nr. 207.
59. O prevedere a decretului din 21 august 1788, referitor la regimul cimitirelor din localitățile cu populație mixtă, îi excludea pe evrei de la regula înmormântării celor decedați în cursul călătoriilor în cimitirele comune. *Ibidem*, p. 325, nr. 216.

maghiară pentru toate actele publice și registrele economice, iar după zece ani, toți evreii până la vârsta de 25 de ani trebuiau să dovedească absolvirea școlii pentru a putea munci sau activa în afaceri. Unele prevederi au stârnit opoziții, precum cea a interdicției purtării bărbii (dispoziție abrogată de împărat ulterior), ori a învățării Thorei în afara școlii publice[60]. Noi restricții au fost impuse prin dispoziția din anul 1789, aplicată și în Transilvania, conform căreia funcționarea caselor particulare de rugăciune, în comunitățile unde nu existau sinagogi, a fost condiționată de plata unei taxe anuale de 50 de florini[61]. Totuși, o consecință a reglementării a fost stabilirea unui mare număr de evrei în Pesta, iar orașele libere regești din vestul Transilvaniei trebuie să fi reprezentat și ele puncte de atracție, din moment ce împăratul Leopold al II-lea a decis în anul 1790 să permită rămânerea evreilor stabiliți în orașele libere din Ungaria și Partium[62]. O altă dovadă o oferă decizia din anul 1793 a comunității evreilor din Oradea de a contracta un împrumut de 1500 de florini pentru zidirea unei noi sinagogi[63].

De altfel, prevederile restrictive nu au fost puse în aplicare în întregime, după cum o probează aprobarea funcționării casei de rugăciune a comunității probabil sefarde din Alba Iulia[64] sau scutirea parțială a tinerilor evrei din Sighet de obligația prezentării adeverinței de școlarizare[65]. Mai complicată a fost punerea în practică a unei dispoziții favorabile evreilor din anul 1787, referitoare la interzicerea botezului copiilor fără consimțământul părinților. Cei botezați în mod abuziv, precum Rachel Cseh din Careii Mari, trebuiau să fie educați în confesiunea catolică până la împlinirea vârstei de 18 ani, când puteau să decidă dacă doreau să revină la credința iudaică, nu înainte de a parcurge instruirea catolică obligatorie de șase săptămâni. În familiile în care unul dintre

60. *Ibidem*, pp. 251-257, nr. 164; Josef Karniel, *op.cit.*, pp. 430-435.
61. *IMER*, II, 2, pp. 328-329, nr. 220.
62. Josef Karniel, *op.cit.*, p. 435; *IMER*, II, 2, p. 354, nr. 237.
63. *IMER*, II, 2, pp. 391-392, nr. 267.
64. *Ibidem*, p. 342, nr. 226. Solicitarea rabinului Moses ben Samuel Levi Margolioth (Perl), de menținere fără taxe a casei de rugăciune, motivată prin numărul mic și sărăcia membrilor comunității, a fost aprobată de Cancelaria Aulică a Transilvaniei.
65. *Ibidem*, pp. 343-345, nr. 228. Cererea a fost aprobată pentru tinerii care depășiseră vârsta de 17 ani și se îndeletniceau cu comerțul sau agricultura, ori lucrau în calitate de calfe și ucenici.

părinți se convertea la catolicism, copiii trebuiau să urmeze religia tatălui[66]. Asemenea cazuri evidențiau atitudini reticente ale autorităților provinciale, în speță Cancelaria Aulică a Ungariei, față de libertățile acordate evreilor. Nu au lipsit nici acuzațiile de omor ritual, precum cea din anul 1791, în care au fost anchetați locuitori din Pir, Chereușa și Ardud (comitatul Sătmar), și chiar rabinul din Careii Mari[67].

Reglementarea din 1783 s-a aplicat și în Banat, unde statutul evreilor, până la integrarea provinciei în Ungaria, era mult mai precar. Severele prevederi din *Judenordnung*, un regulament impus în anul 1776 de guvernatorul Iosif Brigido, limitaseră numărul familiilor tolerate în orașul Timișoara la 49, care trebuiau să locuiască în case proprii într-un perimetru strict delimitat, cele două comunități anterioare (sefardă și așkenază) urmau să fie unificate, iar singurii acceptați erau comercianții. Evreii din Timișoara, ca și cei din restul provinciei, al căror număr depindea de decizia forurilor administrative, beneficiau însă de dreptul de proprietate. În noul context de după 1783, numărul evreilor a sporit, iar ocupațiile lor s-au diversificat[68].

Lupta pentru modernizare

Prima jumătate a secolului următor a fost dominată de confruntarea dintre adepții curentului reformator sub influența iluminismului evreiesc (*Haskalah*) și adepții ortodoxiei hasidice și non-hasidice. Programul educativ propus în 1782 de Napthtali Herz Wessely, inspirat de principiile edictelor de toleranță iosefine – un curriculum combinând studiul religios cu cel al unor subiecte generale din domeniul umanist, al științelor naturale și al limbilor străine –, ca și proiectul noii traduceri în limba germană a Pentateuhului, însoțite de

66. *Ibidem*, pp. 314-315, nr. 209, pp. 345-347, nr. 229.
67. *Ibidem*, pp. 354-355, nr. 238. La insistențele Curții imperiale, Guberniul Transilvaniei i-a achitat pe cei acuzați. Cazul a fost relatat de corespondentul local al ziarului vienez „Bécsi Magyar Kurir”.
68. *Ibidem*, pp. 145-172, nr. 99. În 1797, numărul familiilor evreiești din orașul liber regesc Timișoara era de 140, față de 76, câte înregistrase în urmă cu un deceniu recensământul iosefin. *Ibidem*, p. 172, nota 4.

comentarii (*Bi'ur*, i.e. exegeză), realizat de Moses Mendelssohn între anii 1780-1783, au stârnit reacția rabinilor conservatori, precum Zvi Hirsch Levin din Berlin și Pinhas Horowitz din Frankfurt[69]. Printre cei trei rabini din Ungaria care s-au pronunțat în favoarea reformelor s-a numărat și rabinul din Arad, Aaron Chorin (1789-1844), originar din Moravia, care studiase în yeshiva lui Yehezkel Landau din Praga. Acesta a fost preocupat de reforma învățământului (introducerea disciplinelor laice, angajarea învățătorilor calificați, deschiderea unei școli reale pentru pregătirea vocațională a elevilor), de cea a comunităților (încurajarea enoriașilor de a se îndrepta spre practicarea meseriilor, crearea unui fond pentru stimularea vieții religioase și culturale, un învățământ de nivel universitar pentru pregătirea rabinilor, susținerea posibilității reformării obiceiurilor religioase care nu mai erau potrivite timpului) și de cea rituală (oficierea căsătoriei în sinagogă, utilizarea limbii germane pentru unele rugăciuni din serviciul divin, a orgii și corului, introducerea unor noi rugăciuni și eliminarea altora)[70].

Inițiatorul reacției ortodoxe în teritoriile din nord-estul Ungariei a fost Mosheh Sofer, elevul lui Horowitz, rabin al mai multor comunități din Moravia, iar apoi la Pressburg (Bratislava de astăzi, 1806-1839)[71]. Datorită recomandării sale, Ezekiel Paneth a fost inclus între candidații la postul de Șef Rabin al Principatului Transilvaniei, pe care l-a ocupat între anii 1823-1845. Originar din Silezia, el mai funcționase anterior în Galiția și Ungaria, la Ostrik (Ustrzyki Dolne) și Tarcal, iar în Galiția se apropiase de cercurile hasidice, îndeosebi de Menahem Mendel din Rymanów. Paneth a devenit cel mai timpuriu reprezentant al hasidismului din Transilvania, fiind inclus ulterior între *tsadikim*-ii hasidici din această regiune[72].

69. Shmuel Feiner, *op.cit.*, pp. 124-125, 153-154, 156; Michael K. Silber, *Sofer, Mosheh*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sofer_Mosheh, accesat în 27.09.2021.
70. Moshe Carmilly-Weinberger, *The Jewish Reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin*, în „Studia Judaica", V (1996), pp. 16, 31-41; Eugen Glück, *op.cit.*, pp. 17-18; Michael K. Silber, *Chorin, Aharon*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Chorin_Aharon, accesat în 27.09.2021.
71. Michael K. Silber, *Sofer, Mosheh*.
72. Idem, *Paneth, Yehezkel*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Paneth_Yehezkel, accesat în 27.09.2021.

Aceste evoluții se explică prin creșterea numerică semnificativă a populației evreiești, care a ajuns în Ungaria, până în 1850, la cifra de circa 400.000 de locuitori[73]. Pentru Banat și Partium, conscripțiile fiscale din prima jumătate a secolului XIX au înregistrat un număr total de 13.412 locuitori în anul 1804, 16.299 în 1821 și 30.322 în 1843, reprezentând o pondere de 1,05% din populația totală în primul an (dublu față de 0,52%, cât reprezentau evreii conform recensământului iosefin), 0,92% în cel de-al doilea (scădere relativă cauzată de măsurile pentru limitarea emigrării și de expulzările din această perioadă)[74] și 1,52% în ultimul an (o nouă creștere datorată reluării imigrărilor)[75]. La fel ca în ultima parte a secolului anterior, numărul cel mai mare de locuitori era înregistrat în comitatele din Partium, Maramureș, Satu Mare și Bihor, iar cei mai puțini în comitatele bănățene Caraș, Timiș și Torontal, unde restricțiile impuse în aceeași perioadă aveau încă efecte[76]; începând din 1821, comitatul Torontal a depășit însă Aradul la numărul de contribuabili consemnați.

În Transilvania, numărul evreilor a continuat să fie mai scăzut, ei constituind în 1850 doar circa jumătate din numărul celor din Partium și Banat și

73. Idem, *Hungary before 1918*, tab. 1. Cifra este estimativă.

74. De pildă, dispoziția privind reglementarea imigrării evreilor în Ungaria, din 14 august 1806. *IMER*, III, 1, p. 314-317, nr. 25. *Ibidem*, pp. 318-320, nr. 27, pp. 364-374, nr. 46, pentru aplicarea ei în comitatele Arad și Maramureș. Ulterior, o rezoluție privind expulzarea evreilor imigrați din Polonia după 1814 a fost transmisă de congregația comitatului Maramureș în anul 1827, făcând excepție doar arendașii, până la încheierea duratei contractelor. *Ibidem*, pp. 544-545, nr. 128.

75. *Ibidem*, pp. 27-29, pentru conscripțiile din 1804 și 1821; Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania 1690-1847*, București, Univers Enciclopedic, 1995, pp. 693 și 704-705, anexele 5 și 12. Conform autorilor citați, cifrele estimative pentru primele două conscripții includ dublul valorilor consemnate, datorită înregistrării doar a numărului contribuabililor; am aplicat același calcul și pentru conscripția din anul 1843.

76. Noi restricții au fost transmise magistratului orașului Timișoara de Consiliul Locumtenențial ungar în 7 iunie 1814, printre care permisiunea de a locui în interiorul cetății doar pentru cei așezați înaintea anului 1790 și cea de expulzare a celor veniți după anul 1806. *IMER*, III, 1, pp. 375-377, nr. 49; pp. 393-394, nr. 55. Conform unui document din 1822, numărul familiilor evreiești admise în cetate în anul 1790 era de 68, deși conform unei petiții din 1815 a comunității evreiești acest număr ar fi fost de 91. *Ibidem*, pp. 479-482, nr. 96, pp. 383-390, nr. 53. În același an (1822), familiile evreiești din cetatea Timișoarei au solicitat conducerii comunității să intervină pe lângă magistratul orașului pentru a interzice așezarea în cetate a evreilor veniți din alte orașe, care le-ar prejudicia în exercitarea profesiilor și asigurarea existenței. *Ibidem*, pp. 483-484, nr. 98. Tot din jurul anului 1790 locuiau 32 de familii evreiești în orașul Lugoj (comitatul Caraș), pe care conducerea comitatului dorea să-i reducă la număr în anul 1830, fără a primi aprobarea Camerei Aulice ungare, deținătoarea jurisdicției asupra orașului. *IMER*, III, 2, pp. 11-12, nr. 159.

reprezentând o pondere similară din totalul populației[77]. Totuși, o creștere semnificativă a avut loc după 1845, și mai ales în perioada 1848-1850, când populația evreiască s-a dublat[78], ca urmare a imigrărilor dinspre Galiția, care au avut drept destinație Ungaria și în mod indirect Transilvania. Condițiile social-economice mai bune de aici și posibilitatea integrării în mediile urbane în plină dezvoltare, în directă relație cu adoptarea legislației favorabile emancipării, explică acest fenomen. Astfel, o lege din 1840 le-a deschis evreilor porţile tuturor oraşelor din Ungaria, cu excepţia celor miniere, unde aveau dreptul să înființeze fabrici și să practice meseriile și comerțul, ei fiind obligaţi în schimb să adopte nume de familie stabile, să consemneze nou-născuţii în matricolele aflate în grija rabinilor și să redacteze actele şi contractele în limbile uzitate în țară[79]. Chiar și anterior însă, aplicarea dispoziției Cancelariei Aulice a Ungariei din anul 1802 privind interdicția așezării evreilor la o distanță mai mică de șapte mile de localitățile miniere, a fost deseori eludată de autoritățile comitatense sau domeniale, care au invocat reglementarea din 1790 a împăratului Leopold al II-lea[80]. Atitudini similare sunt consemnate și în Transilvania, unde limita de locuire de șapte mile fusese stabilită printr-o dispoziție a Mariei Tereza din 1748[81]. Ponderea predominantă a evreilor în comitatele și districtele din nordul Transilvaniei reflectă direcția imigrației[82]. Aceasta a vizat tot mai mult și alte orașe libere pe lângă Alba Iulia (Cluj, Târgu Mureș și Brașov, după mijlocul

---

77. 15.599 locuitori, cu o pondere de 0,75% din totalul populației. *IMER*, III, 1, 29.
78. De la 7.169 locuitori consemnați în 1848, la 15.599 în 1850. *Ibidem*.
79. Articolul de lege XXIX, adoptat de Dieta ungară și confirmat de împărat într-o formă modificată. Dezbaterile Dietei din 1843-1844 nu s-au finalizat într-o legiferare propriu-zisă a acestui for. *IMER*, III, 2, pp. 243-246, nr. 287.
80. *IMER*, III, 1, pp. 293-294, nr. 10, dispoziția din 10 iunie 1802; *Ibidem*, pp. 465-467, nr. 87, pp. 484-485, nr. 99, pp. 549-551, nr. 132, pp. 576-578, nr. 146, pp. 582-583, nr. 148, despre cazuri ale evreilor din comitatele Bihor (de pe domeniul episcopal greco-catolic Beiuș), Maramureș și Satu Mare.
81. *Ibidem*, pp. 293-294, nr. 10, nota 1; *IMER*, III, 2, pp. 9-10, nr. 158, despre evreii din comitatele Hunedoara, Zărand și Alba de Jos.
82. Comitatele Solnocul Interior, Dăbâca, Solnocul de Mijloc, Crasna, Cluj și Turda și districtele Chioar și Bistrița însumau 85,3% din populația evreiască a Transilvaniei în anul 1813, 69,7% între anii 1835-1845 și 68,9% în 1869-1870. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 18-19, 28.

secolului), nu fără împotriviri[83], dar și orașe de dimensiuni mai mici (Făgăraș), chiar dacă sporurile înregistrate de orașele din părțile vestice, îndeosebi Oradea și Arad, au fost incomparabil superioare[84].

Evoluțiile particulare din unele orașe reflectă diversitatea tentativelor de integrare la nivelul comunităților. Astfel, Brașovul, unde Aron Löbl, originar din „Polonia rusească", a redactat primele statute ale comunității în 1826, iar pe la 1830 începea să scrie cronica stabilirii evreilor în oraș[85], a reprezentat un loc de refugiu pentru evreii din țările române, în contextul tulburărilor provocate de Revoluția lui Tudor Vladimirescu din anul 1821, iar ulterior al războiului ruso-turc izbucnit în anul 1828. Ei au devenit însă un obiect al interesului autorităților provinciale și aulice, îndeosebi cei care aparțineau „caselor de comerț importante și acreditate", care puteau servi interesele Austriei în conformitate cu tratatele comerciale încheiate cu Imperiul Otoman, în pofida opoziției Societății comerciale săsești și a breslelor locale, cărora li s-a asociat în 1834 și Societatea comercială a negustorilor greci și români[86]. Comandamentul militar al provinciei s-a implicat în această dezbatere, propunând concentrarea evreilor într-un cartier special, după modelul celor din Galiția și Boemia, unde puteau fi mai ușor supravegheați, și mutarea evreilor „de rând" în interiorul provinciei, pentru a se preveni proliferarea comerțului ilicit în regiunile de graniță[87]. Decizia Curții vieneze din anul 1837 a fost de a se acorda dreptul de rezidență și de exercitare a comerțului celor stabiliți în oraș până în anul 1825, în cazul

---

83. *IMER*, III, 2, pp. 118-122, nr. 229, pentru tentativa din 1836 a Consiliului orășenesc al orașului Târgu Mureș de expulzare a evreilor. Încercări similare au avut loc în anii următori, îndeosebi în 1848, la Aiud și Cluj, soldate cu decizii de expulzare a evreilor stabiliți în cele două orașe după anul 1837. *Ibidem*, pp. 473-476, nr. 405-407. Soluționarea cererilor repetate ale evreilor din Cluj de reglementare a statutului lor a fost împiedicată de izbucnirea războiului civil din toamna anului 1848. *Ibidem*, pp. 493-495, nr. 414.
84. În anul 1850, doar în orașele libere Alba Iulia, Cluj și Târgu Mureș și în alte câteva orașe mai mici (Făgăraș, Reteag, Șimleul Silvaniei, Tășnad, Târgu Lăpuș, Teiuș) locuiau mai mult de o sută de evrei (cei mai mulți la Alba Iulia – 735), în timp ce la Oradea numărul acestora se apropia de 3.000, la Arad de 3.500 și la Timișoara de 1.000. *IMER*, III, 1, pp. 33-35; Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 29-30.
85. *IMER*, III, 2, pp. 17-19, nr. 164. Teritoriul de proveniență al autorului este consemnat ca atare în cronică.
86. *IMER*, III, 1, pp. 605-608, nr. 154-155; *IMER*, III, 2, pp. 7-9, nr. 157, pp. 133-135, nr. 236. Citatul din text este preluat din primul document.
87. *IMER*, III, 1, p. 608, nr. 155, nota 3.

celorlalți hotărârea de expulzare rămânând pe seama Magistratului, până la reglementarea generală a statutului evreilor din Transilvania[88]. Cert este că numărul evreilor stabiliți aici a crescut semnificativ până la mijlocul secolului[89].

La Făgăraș, un târg din sudul Transilvaniei cu un rol comercial zonal, unde o conscripție a evreilor din anul 1838 înregistra 113 locuitori[90], reacția comunității orășenești a căpătat o dimensiune violentă. În anul 1836, orășenii au dărâmat sinagoga construită fără autorizație de evrei în urmă cu șapte ani și a cărei închidere fusese decisă în mod repetat de Guberniul Principatului. Iar după doi ani, la solicitarea breslelor din oraș, au cerut răscumpărarea proprietăților evreiești și expulzarea lor în termen de trei zile, măsură pe care orășenii le-au comunicat-o și evreilor, în termeni amenințători[91]. Aceste gesturi nu erau întâmplătoare. Existența unei sinagogi putea constitui un factor de atracție pentru evreii din împrejurimi, iar tendința de consolidare a comunității evreiești este ilustrată și prin petiția adresată de aceasta în 1835 guvernatorului Transilvaniei, prin care cerea scutirea de dări a lui Löbl Silberman, tăietor ritual și substitut de rabin[92]. În acest caz, decizia Curții, comunicată Guberniului de Cancelaria Aulică a Transilvaniei, a impus despăgubirea evreilor pentru clădirea distrusă și bunurile ei, aceștia urmând să-și oficieze în continuare cultul într-o casă de rugăciuni comună, așa cum fusese și edificiul care precedase sinagoga. Evreii stabiliți în oraș înainte de 1837 aveau să fie tolerați până la elaborarea unui act normativ general, putând fi expulzați doar cei veniți ulterior[93].

Creșterea demografică a determinat multiplicarea numărului comunităților, dar și tendințe de reorganizare a acestora, care nu s-au bucurat întotdeauna de o susținere unanimă. Programul reformator pus în practică la Arad de rabinul Aaron Chorin a stârnit împotrivirea unora dintre membrii comunității, impul-

88. *IMER*, III, 2, pp. 133-135, nr. 236.
89. De la 6 locuitori consemnați în anul 1813, la 67 în anul 1850. *IMER*, III, 1, p. 33.
90. *Ibidem*.
91. *IMER*, III, 2, pp. 152-158, nr. 247. O conscripție a evreilor din anul 1833 a înregistrat 28 de familii, 8 având case proprii; sub aspectul ocupațiilor, evreii erau fierbători de rachiu (12), negustori (11), meșteșugari (1), plus 1 tăietor ritual, 1 învățător și 2 săraci fără ocupație. *Ibidem*, p. 158, nota 1.
92. *Ibidem*, p. 158, nota 1. Petiția a primit rezoluție negativă din partea Magistratului orășenesc.
93. *Ibidem*, pp. 168-171, nr. 258.

sionată de rabinatul tradiționalist[94]. „Încălcarea bunei rânduieli", deplânsă de comunitatea evreiască în anul 1813, într-o petiție adresată conducerii comitatului prin care-i solicita sprijinul pentru impunerea autorității rabinului, a condus mai târziu la un conflict deschis, detaliat în memoriul lui Chorin către scaunul de judecată al comitatului. El îi acuza aici pe oponenții săi de colaborare cu rabinul din Buda Veche și acoliții acestuia, care susțineau că rabinul încălca principiile iudaismului în scrierile sale și predica liberalismul prin discursuri, pe când el nu dorea decât să-și elibereze națiunea de „superstițiile atât de dăunătoare", pentru „a-și însuși principiile autentice ale dogmelor, expunându-le obligațiile lor față de Dumnezeu, Principe și semeni"[95]. În sprijinul său s-a pronunțat și majoritatea membrilor comunității, care i-au luat apărarea rabinului împotriva acuzației de a fi introdus inovații în oficierea cultului, acesta urmărind doar înlăturarea unor „abuzuri absurde și dăunătoare", cu acordul deplin al „părții mai mari și mai sănătoase a comunității"[96].

Acesta a fost doar un aspect al opoziției întâmpinate de rabinul Chorin. O îndelungată dispută a fost determinată de proiectele pentru edificarea unei noi sinagogi și pentru înființarea unei școli normale, în care să fie predate limbile maghiară, germană și ebraică, religia, morala și alte discipline utile[97]. Adversarii săi păreau să se poziționeze astfel de partea reformelor inițiate prin politica de toleranță și școlară a împăratului Iosif al II-lea, pe când ei urmăreau de fapt să-i submineze opera și să-l îndepărteze din demnitatea de rabin[98]. Școala de băieți, în care au fost predate cele trei limbi, matematica, geografia, istoria și învățături religioase și morale „într-o manieră exemplară", o inovație pentru teritoriul Ungariei, avea să fie inaugurată în anul 1832, iar sinagoga, ilustrativă pentru arhitectura interioară a sinagogilor neologe, în anul 1834[99].

94. *IMER*, III, 1, p. 115.

95. *Ibidem*, pp. 359-360, nr. 42, pp. 535-537, nr. 123, memoriul din 16 noiembrie 1826. Este vorba despre rabinul Moshe Münz de Ó Buda și de rabinii Isaac Grieshaber de Paks, Moshe Sofer de Bratislava și Mordechai Paneth de Nickolsburg. *Ibidem*, p. 537, nota 2. Citatele semnalate în text sunt preluate din document.

96. *Ibidem*, pp. 540-543, nr. 126, petiția din 11 martie 1827. Citatele semnalate sunt preluate din document.

97. *Ibidem*, pp. 458-461, nr. 84, pp. 471-478, nr. 91, 93, p. 482, nr. 97, pp. 546-548, nr. 130.

98. Moshe Carmilly-Weinberger, *The Jewish Reform Movement*, p. 22.

99. *Ibidem*, pp. 20-22; *IMER*, III, 1, p. 548. Potrivit lui Rudolf Klein, care discută interpretarea lui Salamon Korn, sinagogile neologilor renunță la dihotomia spațială creată de poziția bimei, des-

Tensiuni similare s-au manifestat și în Transilvania, unde alegerile noilor rabini din deceniile doi și trei ale secolului XIX au constituit ocazii ale confruntărilor dintre facțiuni, însoțite de tentative autonomiste ale unor comunități din zonele mai îndepărtate de sediul rabinatului. Astfel, alegerea lui Menachem ben Ioshua Mendel, care activase anterior ca substitut de rabin, a fost contestată de unii membrii ai comunității din Alba Iulia, ce l-au acuzat de necunoașterea religiei israelite și că nu a fost examinat după modalitatea prescrisă; acestui protest i s-au asociat și evreii locuitori în comitatele Dăbâca, Solnocul Interior și Târnava[100]. Orientarea conservatoare de presupus a rabinului a provocat foarte probabil litigiul (înfățișarea mormântului său din cimitirul comunității probează onorarea lui ca *tsadikim*, asemenea lui Ezekiel Paneth). Situația s-a repetat în 1823, la alegerea lui Ezekiel Paneth, când o parte a comunității din Alba Iulia a sprijinit candidatura lui Leitman Stein din Gyöngyös (în Ungaria), recomandat de rabinul Moshe Münz din Ó Buda (1789-1831), inițial un sprijinitor al rabinului reformator Aaron Chorin al Aradului[101]. Evreii din Tășnad (comitatul Solnocul de Mijloc) au refuzat să se supună noului rabin, ei fiind admonestați în 1824 de către episcopul romano-catolic Ignác Szepessy prin intermediul autorităților provinciale. Tentative de insubordonare apăruseră în această zonă și anterior, în 1817, când Șef rabinul Moses ben Samuel Margolioth a apelat la autorități pentru a-l sancționa pe rabinul local Iacob Daniel Diamant[102]. Ulterior, în anii 1843-1844, Ezekiel Paneth a avut litigii și cu comunitățile evreiești din Nușfalău și Șimleul Silvaniei (din comitatul Crasna), determinate de încălcarea atribuțiilor sale în privința oficierii căsătoriilor și a desemnării tăietorilor rituali[103]. De fapt, problema consta în dificultatea îndeplinirii îndatoririlor rabinice într-un teritoriu atât de extins, în care numărul

părțită de „Aron Kodesh" ceea ce ilustra situația evreilor în exil, alungați din Ierusalim. Rudolf Klein, *op.cit.*, p. 61.

100. *IMER*, III, 1, pp. 456-458, nr. 83. Litigiul s-a prelungit între anii 1818-1822, iar documentul citat face referire și la o investigație întreprinsă din însărcinarea episcopului romano-catolic, care exercita dreptul de patronat asupra evreilor din Alba Iulia.

101. Ana Maria Caloianu, *op.cit.*, pp. 223-224; Rabbi Moshe Mintz – MaHaram Mintz of Altofen (Obuda – Budapest), https://www.geni.com/people/Rabbi-Moshe-Mintz-MaHaram-Mintz-of-Altofen-Obuda-Budapest/6000000079478302881, accesat 7.12.2021.

102. *IMER*, III, 1, pp. 510-511, nr. 108, pp. 405-416, nr. 62 și 64.

103. *IMER*, III, 2, pp. 314-322, nr. 329, 331; pp. 345-350, nr. 343.

comunităților sporise, ceea ce a determinat decizia de instituire, în mai multe comitate, a unor juzi ai evreilor, cu atribuții judiciare și de stabilire a contribuțiilor fiscale[104].

Circumstanțele alegerii succesorului lui Ezekiel Paneth, în anul 1845, probează așteptările reprezentanților comunității din Alba Iulia și gradul de receptare a ideilor reformatoare. Cu acest prilej, ei și-au exprimat opțiunea pentru o persoană „în pas cu cerințele epocii prezente ... care să cunoască mai multe limbi"[105]. Erau vizate limbile maghiară și germană, ce puteau fi însușite de elevi în cadrul unei școli superioare, așa cum se întâmpla în Ungaria. De altfel, disponibilitatea spre integrarea lingvistică și culturală fusese mărturisită și în petițiile înaintate în anii anteriori. Prin cea adresată în anul 1842 Dietei Transilvaniei întrunite la Cluj, în schimbul acordării libertății de stabilire în întreaga țară și a beneficierii de toate drepturile civile, a primirii în bresle și asociații meșteșugărești, a dreptului de a achiziționa proprietăți și a beneficierii de toate drepturile locuitorilor nenobili ai țării, ei promiteau înființarea de școli naționale și maghiarizarea, urmând modelul de integrare al evreilor din Ungaria, după ce aceștia primiseră, prin legea de 1840, dreptul de stabilire în orașe[106]. În 1845, juzii comunităților evreiești din comitatele Dăbâca și Solnocul Interior au solicitat Guberniului convocarea unei consfătuiri a delegaților comunităților evreiești din Transilvania pentru reglementarea dotării materiale a Șef Rabinatului și reorganizarea învățământului evreiesc[107]. Alegerea lui Abraham Friedman nu a întrunit adeziunea generală, deși el părea să răspundă așteptărilor pentru introducerea unei educații moderne și susținerea demersurilor pentru emancipare, printre contestatari numărându-se mai mulți membri ai comunității din Alba Iulia[108]. Unele comunități optau pentru un

104. *Ibidem*, pp. 303-304, nr. 324, și pp. 312-314, nr. 328, solicitarea lui Ezekiel Paneth din anul 1843 de confirmare a unui jude pentru comitatul Solnocul Interior. Un asemenea funcționar exista deja la acea dată în comitatele Dăbâca, Crasna și Solnocul de Mijloc, iar pentru comunitatea din Alba Iulia, încă din perioada constituirii ei.

105. *Ibidem*, pp. 392-395, nr. 355, scrisoarea adresată episcopului romano-catolic de judele Moises Baroch, Joseph Lázár, prim jurat, și Moizes Izsák, jurat, în numele comunității evreiești.

106. *Ibidem*, pp. 266-270, nr. 305; pp. 280-290, nr. 314. Petiția adresată Dietei era semnată de fruntașii Companiei israelite din Alba Iulia, în numele tuturor locuitorilor israeliți din Ardeal și părțile anexate.

107. *Ibidem*, p. 395.

108. *Ibidem*; Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 172-173.

program revendicativ mai moderat, constând doar în eliminarea restricțiilor privind dreptul de stabilire al evreilor și a celor comerciale[109], iar tentativele de deschidere a unor școli în limba germană din anii ′50, precum cele de la Alba Iulia, Cluj și Făgăraș, impulsionate de regimul neoabsolutist vienez, au fost privite de reprezentanții cercurilor tradiționaliste ca un pericol la adresa identității religioase evreiești, în condițiile atribuirii supravegherii acestora episcopului romano-catolic. În perioada neoliberalismului, problema reorganizării învățământului evreiesc a fost dezbătută în cadrul întrunirii de la Cluj, din 1866, a reprezentanților comunităților din Transilvania, dar propunerile formulate au rămas la stadiul de proiecte, în contextul instituirii regimului dualist reglementarea fiind lăsată pe seama viitoarei legi a învățământului[110].

Emanciparea civilă

Tentativele reformatoare, manifestate cu predilecție în rândul comunităților evreiești din Ungaria, au fost strâns legate de demersurile în direcția emancipării. În acest sens, petiția adresată de reprezentanții comunității din Oradea, în primăvara anului 1848, ministrului Cultelor și instrucțiunii publice József Eötvös, solicita convocarea la Pesta a unei adunări a delegaților comunităților evreiești în vederea adoptării unor reforme în sfera cultului și organizării comunitare. Întrunită în iulie același an, adunarea generală a evreilor din Ungaria a decis înființarea unei asociații centrale pentru reformă a israeliților maghiari, care a funcționat până în anul 1852[111]. Chestiunea reformei a fost prevăzută și în textul legii adoptate de Parlamentul ungar în iulie 1849 cu privire la acordarea drepturilor civile și politice pentru evrei[112]. În condițiile înfrângerii

109. *IMER*, III, 2, pp. 436-440, nr. 377, referitor la propunerile elaborate de reprezentanții comunităților evreiești din Brașov, Sfântu Gheorghe și Făgăraș pentru discutare în cadrul unei adunări generale a reprezentanților evreilor ardeleni.

110. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 90-97.

111. *IMER*, III, 2, pp. 477-479, nr. 408. Printre măsurile propuse de această asociație se numărau introducerea limbii maghiare în cult și a slujbei duminicale. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, p. 183.

112. *Ibidem*, pp. 514-520, nr. 434.

revoluției maghiare, atât reforma cât și emanciparea evreilor au rămas în sarcina viitorului, iar tensiunile dintre ortodocși și adepții reformelor – cauză a întârzierii evoluției comunităților în spirit modern, în viziunea autorilor legii menționate – s-au menținut.

După aproape două decenii, în cursul cărora au fost elaborate proiecte de reformare a organizării comunităților transilvănene, precum cele dezbătute în cadrul întrunirii de la Cluj din anul 1866[113], Parlamentul maghiar din 1867 a adoptat proiectul ministrului József Eötvös, prin care evreilor li s-au acordat drepturi civile și politice. Ulterior, congresul evreiesc de la Pesta, întrunit în 1868 la recomandarea aceluiași József Eötvös, a dezbătut problemele reorganizării comunităților evreiești și a sistemului de învățământ, dar deciziile nu au fost acceptate de delegații ortodocși, care au susținut autonomia deplină a comunităților și au respins proiectul unui seminar rabinic centralizat. Ei au organizat în 1870 un congres separat, cu reprezentarea a 130 de comunități, unde și-au elaborat propriile statute. Rezultatul a fost scindarea comunităților din Ungaria și Transilvania în trei facțiuni, neologă, ortodoxă și *statu-quo ante*, care s-a raliat mai târziu în unele cazuri orientării neologe[114]. Comunitățile transilvănene au adoptat în majoritate orientarea ortodoxă, fiind semnificativ faptul că mai mulți rabini ai comunităților din nordul Transilvaniei, dar și din alte zone, au acceptat deciziile de condamnare a oricăror înnoiri adoptate în cadrul întrunirii rabinilor ortodocși din nord-estul Ungariei din anul 1865, convocată la Nagymihály (azi Michalovce, în Slovacia) de Hillel Lichtenstein, la acea dată rabin în Szikszó, care activase anterior la Marghita și la Cluj. Printre aceste înnoiri se numărau folosirea altor limbi în afara Yiddish în cult, utilizarea corului, inovațiile arhitectonice sau cu privire la organizarea interioară a sinagogilor (sinagogi cu turlă, plasarea bimei în alt loc decât în mijlocul sinagogii) ș.a.[115].

113. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 75-81.
114. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania*, pp. 43, 93; Idem, *The Jewish Reform Movement*, pp. 57-58; Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 84-86, 97.
115. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania*, pp. 112-113, unde sunt menționați rabinii comunităților din Satu Mare, Carei, Sighetu Marmației, Reghin, Beclean, Sfântu Gheorghe, Șimleu, Cluj, Negrești, Mociu; Michael K. Silber, *Lichtenstein, Hillel*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lichtenstein_Hillel, accesat în 12.12.2021.

Concluzii: evreii din Transilvania în perioada emancipării

La începutul epocii emancipării, orientarea comunităților evreiești din Transilvania era predominant ortodoxă, chiar și comunitatea din Alba Iulia, în ciuda intențiilor reformatoare ale rabinului Friedman, optând pentru afilierea la organizația centrală a comunităților autonome ortodoxe din Ungaria[116]. Orientarea reformistă (neologă) a fost în mai mare măsură o opțiune a comunităților din comitatele vestice (Arad, Bihor) și din Banat. O influență mai semnificativă a hasidismului s-a resimțit în această perioadă mai ales în zonele nordice (în Maramureș), mai apropiate de teritoriile polono-lituaniene în care s-a manifestat inițial. Rabinilor din dinastia Teitelbaum (Mosheh, care a activat la Sátoraljaújhely, Sighetul Marmației și Satu Mare, și urmașii săi) li s-au adăugat însă și cei din dinastia Paneth, prima dinastie hasidică activă în Transilvania, înființată de Menachem Mendel, fiul rabinului Ezekiel Paneth, care a funcționat la Dej[117].

Orientarea predominant ortodoxă a fost de altfel o caracteristică generală a comunităților evreiești din Ungaria, explicată prin caracterul lor rural[118], situație caracteristică și Transilvaniei, unde ponderea cea mai mare a evreilor era în zonele rurale[119]. Însă, din punctul de vedere al structurii socio-profesionale, existau diferențe. Numărul mare de învățați talmudiști, care ofereau o instruire religioasă suplimentară celei primite în școlile elementare de stat[120], nu se regăsește în Transilvania, unde ponderea cea mai mare revenea fierbătorilor de rachiu, cârciumarilor, berarilor și hangiilor, urmați, la mare distanță, de negustori[121]. Nu doar statutul diferit, determinat de inexistența unei

116. Ana-Maria Caloianu, *op.cit.*, p. 62.
117. Eugen Glück, *op.cit.*, pp. 19, 24; Michael K. Silber, *Hungary before 1918*.
118. Conform lui Michael K. Silber, comunitățile ortodoxe reprezentau 54,8% (independente) și 68,4% (dependente) în anul 1897, față de 32% și 21,5% pentru cele neologe, respectiv 13,2% și 10,1% pentru cele *Status Quo*. Michael K. Silber, *Hungary before 1918*, tab. 2.
119. În 1869-1870, ponderea evreilor din așezările urbane ale Principatului era de circa 29,5% (7337 locuitori din totalul de 24.848). Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, pp. 19-20, 28-30.
120. Victor Karady, *op.cit.*, p. 89.
121. În deceniul 1835-1845, ponderea primilor era de 65%, iar a celorlalți de 10,1%, în timp ce învățătorilor, oficianților de cult și funcționarilor le revenea 4,5%, depășindu-i doar pe evreii fără ocupație, pe arendași și pe agricultori; trebuie menționat însă că, dintre ultimele trei cate-

reglementări similare celei publicate în Ungaria în timpul împăratului Iosif al II-lea, motiva aceste diferențe, ci și urbanizarea mai accentuată caracteristică Ungariei în comparație cu Transilvania. Însă, pe durată mai lungă (până spre sfârșitul secolului XIX), tendințele sesizate în cazul celei dintâi s-au impus și aici, cu privire la rolul important deținut în conducerea comunităților de laicii cu o poziție socială superioară, la conservarea în mai mare măsură a tradiției lingvistice și identității culturale evreiești de către comunitățile ortodoxe, în comparație cu cele neologe, mai predispuse spre asimilare culturală și modernizare, ori la adoptarea parțială a limbii maghiare chiar în cazul celor din urmă[122]. Pe lângă indicatorul limbii utilizate în cult, menționat de Victor Karady, pot fi avute în vedere și altele, precum limba de redactare a actelor comunității sau utilizarea limbilor germană și maghiară, pe lângă ebraică, pentru redactarea textelor inscripțiilor funerare.

Factor favorizant al integrării culturale, emanciparea s-a adăugat condițiilor economice mai favorabile, care au condus la creșterea semnificativă a populației evreiești din Transilvania până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Evreii de aici s-au integrat astfel spațiului cultural al Europei Centrale, chiar dacă măsura acestei integrări a continuat să fie influențată de orientarea religioasă a comunităților. În schimb, în Vechiul Regat al României, tendința de conservare a diferențierilor culturale a fost mai accentuată, în condițiile în care obținerea cetățeniei era mult mai restrictivă: asigurată doar pentru străinii de religie creștină prin constituția din anul 1866, naturalizarea a devenit posibilă și pentru evrei după ce Congresul de la Berlin (1878), care a recunoscut independența României, a impus modificarea acestei prevederi. Tot atunci, necesitatea adoptării unei legislații favorabile emancipării evreilor a fost impusă și statelor balcanice vizate de deciziile amintitului Congres (Serbia, Bulgaria și Grecia). În România, naturalizarea a devenit posibilă prin solicitarea unei decizii a Parlamentului pentru fiecare caz în parte, evreii obținând recunoașterea egalității drepturi-

---

gorii, primele două au ponderi mult mai mari în înregistrările anterioare. Totuși, în deceniile următoare, s-a manifestat tendința diversificării ocupațiilor și a creșterii relative a ponderii celor implicați în activități productive sau cu caracter intelectual. Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării*, p. 22; *IMER*, III, 1, p. 55.

122. Victor Karady, *op.cit.*, pp. 127-128, 166, 170-171.

lor civile doar prin constituția din 1923[123]. Consecințele culturale ale acestor diferențe au persistat și după anii 1918-1920, când sistemul tratatelor de pace de la Versailles au confirmat încadrarea Transilvaniei și a părților sale vestice în Regatul României. Dar represiunile din timpul celei de-a doua conflagrații mondiale și valurile de emigrare din perioada postbelică i-au afectat în egală măsură pe evreii din România de astăzi, conducând la scăderea lor până la o proporție insignifiantă.

123. *Ibidem*, pp. 172-196, pentru o prezentare mai detaliată a problemei.

Tradition and modernity in the Ottoman Empire - Namik Kemal's legacy

Iulia-Alexandra OPREA[1]

„What is modernity?" and „When does modernity start in the Middle East?" are questions to which historians have not reached a consensus. The historical discourse has been dominated by two antagonistic approaches: the Orientalist[2] perspective - according to which modernity begins in 1789 with Napoleon's invasion of Egypt, suggesting that modernity was "imported" from the West - and the revisionist point of view - which places the beginnings of the modern era before the French arrival, limits the impact of the West and claims that modernity has its roots in the region[3]. However, both hypotheses are problematic; the first includes the assumption that the modern age in the Middle East was created solely by European influence and supremacy, while the second denies the role of the West or reduces it to (colonial) exploitation. As Edhem Eldem argued starting with the 16th century there have been important

1. Asist. univ. dr., Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade" din Târgu Mureș.

2. Orientalism is a "style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between « the Orient » and (most of the time) « the Occident »", in Edward Said, *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, p. 2.

3. Dror Ze'evi, *Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East*, in "Mediterranean Historical Review", 2004 (2007), vol. 19, no. 1, p. 73.

currents and dynamics within the Ottoman Empire, leading to gradual and structural changes. Thus, one cannot attribute modernity solely to Western influence, however, the emerging 19th century's new world order dominated by European powers and economies accelerated the modernization process and changed the Ottoman state and society completely[4].

According to the Italian philosopher Benedetto Croce "all history is contemporary history"[5], and is infused with worldviews of the times that created it. Our ideas about the past and the way we write history are constantly changing and challenged over time. Historians are defined by the ages they live in, and, concurrently, they define the time and space history inhabits. This hypothesis is confirmed by the way the identification of a region/place evolves throughout time and is subjected to the perspective of dominant narratives/narrators. Until the end of the First World War, the Ottoman Empire and its successor states were geographically and culturally placed in the so-called Near East - West of Iran - distinguished from the Far East – China and Japan[6] – while the term Middle East, scarcely used, referred to the area between the Near and Far East[7]. Moreover, ancient history did not refer to a distinctive region called Middle East, but only to the Near East[8]. Thus, the Middle East as a separate and unitary historical and cultural space is a later creation of the West, influenced by Orientalism. Orientalism delineates the so-called Muslim world as an immutable "Other", refusing to admit that Muslim societies have their own history and pace of development. It relies heavily on "original observation" and literary sources, perpetuating old stereotypes[9].

---

4. Edhem Eldem, "Istanbul: From Imperial to Peripheralized Capital", in *The Ottoman City between East and West, Aleppo, Izmir and Istanbul*, Edhem Eldem, Daniel Goffman, Bruce Masters, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 196-197.
5. Dain Trafton, „Political Doctrine in Croce's History of the Kingdom of Naples", in *The Legacy of Benedetto Croce: Contemporary Critical Views*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 103–116.
6. Malcolm Yapp, *The Near East since the First World War: A History to 1995*, Second Edition, London, Routledge, 1996, p. 1.
7. Richard O. Riess, *"The Middle East" The Problem of Geographic Terminology*, in *"Journal of Geography"*, vol. 68, no. 1, 1969, p. 37.
8. Malcolm Yapp, *op. cit*., p. 1.
9. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 15.

The idea of "borrowed" modernity has its origins in the thesis of decline, advanced by renowned scholars in the field of Ottoman studies, such as Bernard Lewis, who resumed the decline thesis and turned it into the prevailing interpretation of Ottoman history in the mid-20th century. Lewis argued in his article "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire" published in 1958 that the first ten sultans of the empire were "able and intelligent men", the sultans succeeding Suleyman the Magnificent were all "incompetents, degenerates, and misfits" due to the Kafes system[10]. According to this interpretation, the Ottoman Empire had reached its peak of development in the 16th century under the rule of Suleyman the Magnificent, and thereafter it followed a linear path of decline[11] until the 20th century. In terms of military power, the naval defeat at Lepanto in 1571 and/or the failure of the second siege of Vienna in 1683 are seen as events marking the beginning of "decline"[12]. However, this approach has been challenged by the Köprülü restoration era in the second half of the 17th century[13], modernization attempts and reforms of Selim III, Mahmoud II, and the Tanzîmât era.

Interestingly, the thesis of decline has its roots in the 17th century's Ottoman Empire, specifically in the so-called *Nasihatname* – Advice Letters or reform literature. For many Ottoman intellectuals, Suleyman's reign represented a reference point, the golden standard of governance and called for a revival of old institutions. The authors also engaged in criticisms of the sultans, the janissary corps, viziers and other Ottoman officials[14].

In the West, one of the first references to the Ottoman decline was advanced by Dimitrie Cantemir, Moldavian prince and man of letters. Arguably, his most important work - *Growth and Decay of the Ottoman Empire* - was also translated

---

10. Bernard Lewis, *Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire*, in "Studia Islamica", no. 9, 1958, pp. 112-113.
11. Idem, *The Middle East: a Brief History of the Last 2,000 Years*, New York, Scribner, 1995, p. 122.
12. Jonathan A.Grant, *Rethinking the Ottoman "Decline": Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries,* in "Journal of World History", vol. 10, no. 1, 1999, p. 179.
13. Fatih Çalışır, *Decline of a "Myth": Perspectives on the Ottoman "Decline"*, in "The History School", no. 9, 2011, p. 37.
14. Kenan İnan, "Remembering the Good Old Days: the Ottoman Nasihatname [Advice Letters] Literature of the 17th Century", in *Institutional Change and Stability Conflicts, Transitions and Social Values*, A. Gemes, F. Peyrou, I. Xydopoulos (eds)., Pisa, 2009, p. 114.

into English,[15] French and German. While there have been other scholarly works dealing with the Ottoman Empire's history in European languages, Cantemir's work is remarkable due to its extensive use of Ottoman sources, his personal observations and information compiled during his stay in Istanbul[16]. Cantemir's influence in Western Europe is attested by the recognition of renown authors such as Lord Byron, Edward Gibbon and even Voltaire, who although did not agree with Cantemir's political choices, praised his scholarly contributions[17].

Lebanese British historian Albert Hourani criticizes the traditional division of Ottoman history into a period of greatness and decline and proposes an alternative division based on the kinds of sources used by historians in interpreting and understanding the past. The sources used are critical since they decide the subject(s) we emphasize and/or prioritize, and the discovery of new types of sources can change our perception of history. Therefore, he divides Ottoman history into four phases: the first one is based on Islamic literary and archaeological sources; in the second historians have access to Ottoman archives; in the third stage (roughly from 1760 to 1860) records of new courts established to administer new legal codes and European sources, especially reports written by European ambassadors and consuls or Europeans in the Ottoman or Egyptian service enrich historians' knowledge about the empire. The last phase relies on indigenous literary sources, mostly on plays, novels and press-article produced to raise awareness, inform, advise and criticize (less historical works)[18].

Literature usually places Ottoman Enlightenment and modernity in the 19th century, when the *Tanzîmât* (reorganization) reforms were introduced, as a need to counter Europe's superiority in science, technology and political power. The Ottoman Empire was called the Sick Man of Europe, sick, yet significant in maintaining the fragile European balance of power. The reforms were initiated

15. Hugh Trevor-Roper, "Dimitrie Cantemir's Ottoman History and its Reception in England", in *History and the Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2010, p. 54.
16. Michiel Leezenberg, "The oriental origins of orientalism: the case of Dimitrie Cantemir", in *The making of the humanities: volume II: from early modern to modern disciplines*, R. Bod, J. Maat, & T. Weststeijn (eds.), Amsterdam, Amsterdam University Press, 2012, p. 253.
17. *Ibidem*.
18. Albert Hourani, *The Emergence Of The Modern Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 36-39.

in 1839 by Abdülmecid I, who aimed "to cure the sick man" with European recipes; administrative centralization, modernization of the state apparatus, westernization of society, secularization of law and education[19]. The reforms were launched by the palace and its ministerial offices but were accelerated by the intellectual elite[20]. Intellectuals, and especially journalists, pushed for liberalization, defined in Islamic terms as a gift from God; and the separation of powers, again, based on the Muslim tradition of *meşveret* (community consultation)[21].

In the field of education, the reforms meant to establish new European-style schools to educate future officials in the army and administration. A ministry of education was set up, delivering a severe blow to the *ulama*, the religious elite, who no longer had control over education. The modern schools system was disliked by both Muslims and non-Muslims. Education for all Ottoman subjects turned into only Muslim schools which could not compete with their non-Muslim counterparts, supported by foreign aid and involvement. Non-Muslim schools were offering better quality education leading to a sense of Muslim inferiority and competition and differentiation between communities. As a result, Sultan Abdülhamid II (1876–1909) invested heavily in Muslim education, laying the foundation of a Muslim religious and national identity[22]. The legal system was also reformed by adopting the French Commercial and Criminal Code, thus undermining the influence of the Sharia - religious law. Since the *ulama*'s knowledge and attributes were confined only to the interpretation and application of Islamic law, maintaining law and order became a responsibility of Ottoman secular bureaucrats[23].

The Tanzîmât also introduced a Prussian inspired conscription system in which both Muslims and non-Muslims had to participate rendered both com-

---

19. Paul Dumont, "Perioada *Tanzîmât*-elor (1839-1878)", in Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Bucureşti, Editura BIC All, 2001, p. 390.
20. Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire,* New York, Barnes and Noble, 1994, p. 394.
21. *Ibidem*, p. 397.
22. Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 287.
23. Nobuyoshi Fujinami, *Law for Tanzimat: Islam and Sovereignty in Kemalpaşazade Sait's Legal Thought*, in "Die Welt des Islams", no. 59, 2019, p. 172.

munities unhappy. Muslims were discontented for losing their privileges of being the superior warrior class, by including others, and non-Muslims were distress with their new combat roles[24]. While the Gülhane Decree of 1839 gave the empire's non-Muslims and Muslims equal legal status, in reality the gap between communities widened, since Western powers used the capitulations to promote Christian merchants as their protégés, enjoying tax exemptions and immunity from Ottoman law[25].

Although rejected by a part of the population, reforms allowed the empire's survival for another 80 years. Even though the empire's borders' were not expanding, Ottoman cities were still flourishing. The *Tanzîmât* era centralization led to an increase in the central government's share of the tax revenues from about 2-3% of GDP at the end of the 18th century to 10-12% at the beginning of the 20th century. Ottoman urban wages increased by two-thirds between late 18th century and World War I, even though they were lagging behind Europe. There was a slow but meaningful economic growth due to institutional changes and integration of Ottoman economy into world markets[26].

As seen, not all *Tanzîmât* reforms were welcomed by the Ottoman society. Furthermore, criticism of the reforms arose within intellectual groups. The Young Ottomans was the first opposition movements in the Ottoman Empire[27]. They accused the reformers of adopting measures only to please European powers and were worried that they opened the gates to European economic dominance and political intervention. They also suspected Europeans of having a secret agenda and not being genuinely interested in saving the empire. They decried European prejudices and held the *Tanzîmât* responsible for perpetuating them by rejecting Islam as an impediment to progress[28].

The Young Ottomans believed *Tanzîmât* reformers were implementing an autocratic model of governance and promoted an authentic Ottoman con-

24. Karen Barkey, *op.cit.*, p. 286.
25. Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, University of California Press, 1997, https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft7n39p1dn;chunk.id=s1.1.1;doc.view=print.
26. Şevket Pamuk, *Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800*, in "The Journal of Interdisciplinary History", vol. 35, no. 2, 2004, pp. 243-245.
27. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, p. 18.
28. Niyazi Berkes, *The Development, of Secularism in Turkey*, London, Hurst & Company, 1998, p. 206.

stitutionalism as an alternative, hoping that it will promote loyalty of all Ottoman subjects to the state, Muslims and non-Muslims alike. Some of them even contributed to the writing of the first Ottoman Constitution in 1876[29]. Given that most members of the movement were educated in the West, and some shared the ideas of the Enlightenment, there is a misconception that the Young Ottomans promoted a total westernization of the empire. Yet, the young Ottomans did not stand for a mere imitation of the West, the reforms, in their opinion had to originate in Islam and fit the local, Ottoman conditions[30]. As Șerif Mardin observed "Young Ottomans were at one and the same time the first men to make the ideas of the Enlightenment part of the intellectual equipment of the Turkish reading public and the first thinkers to try to work out a synthesis between these ideas and Islam"[31].

One of the leading voices of Young Ottomans was Namık Kemal, poet, playwright, writer and journalist. He began his career at the Ottoman Translation Bureau, where he came across the works of John Locke, Jean-Jacques Rousseau and Baron de Montesquieu, who exerted a great impact on his way of thinking and shaped his ideas. In 1865 as editor of the Ottoman "Tasvir-i Efkâr" (Description of Ideas) newspaper he criticized the authoritarian tendencies of the regime being finally forced to exile. He initially went to London and founded "Hürriyet" (Liberty) newspaper, devoted to criticising the Ottoman government. Returning to Istanbul in 1871, Kemal continued his revolutionary work and wrote the first play of Turkish literature, *Vatan yahut Silistre* ("Homeland; or, Silistria") in 1873. The drama revolved around the siege of Silistria in 1854, and it expressed Kemal's ideas of patriotism[32], while stressing the need for unity as the sole possibility to save the empire. On the other hand, it also exposed a contradiction of egalitarian Ottomanism, since Islam was the sole

29. *Ibidem*, p. 223.
30. Erik J. Zurcher, *Turkey. A Modern History*, Revised Edition, London, I. B. Tauris, 2004, p. 68.
31. Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse University Press, 2000, p. 4.
32. Charles Kurzman, (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*, Oxford University Press, 2002, p. 144.

motivator to sacrifice oneself for the survival of a Muslim empire[33]. The play became very popular, provoking mass demonstrations in favour of the heir with liberal inclinations supported by the Young Ottomans, Murad V. The Ottoman government was afraid of the group's growing influence and, as a result, the piece was banned and Kemal and his friends were exiled to Cyprus (1873–76). After his release he became governor of the city of Sakız (Chios) until 1888[34]. Kemal is also the author of the first historical novel in Turkish literature. *Cezmi* (written in 1878) recounts the story of an Ottoman cavalryman who fought in the 16th century Ottoman-Persian wars[35].

While his ideas, though remarkable, were not entirely new, his writing style contributed quite a lot to his growing and lasting popularity. He stood out thanks to his clear and concise style (compared to the ornamental and heavy Ottoman style) and the use of the vernacular language in his writings[36].

By seeking the "middle way" between Western and Eastern ideas, Namik Kemal succeeded to be celebrated by both secular nationalists and Islamists. His enduring legacy owes to the introduction and popularisation of the terms *hürriyet* (liberty), *vatan* (homeland) and *ittihad-i Islam* (Islamic unity). In an article published in 1873 he defined the homeland in the following way:

> "The homeland is not composed of the vague lines traced by the sword of a conqueror or the pen of a scribe. It is a sacred idea resulting from the conglomeration of various noble feelings such as the people, liberty, brotherhood, interest, sovereignty, respect for one's ancestors, love of the family, and childhood memories"[37].

33. Carter Vaughn Findley, "The Tanzimat", in *The Cambridge History of Turkey,* vol. IV *Turkey in the Modern World*, Kasaba Reşat (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 36-37.
34. Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* Volume 2, *Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 157.
35. Yüksel Yıldırım, *Namık Kemal'ın Edebi Eserlerinde Tarih Anlayışı*, in "Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi", vol. 9, no. 46, 2016, pp. 266-267, https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/sense-of-history-in-namik-kemals-literary-works.pdf.
36. Serif Mardin, *op. cit.*, p. 83.
37. Namık Kemal, *Vatan*, in "lbret", March 12, 1873, cited in Mardin, Serif, *op. cit.*, p. 327.

We can notice a clear influence of Ernest Renan's concept of nation in Kemal's writings and definition of homeland, in his underlining of the importance of common heritage, spiritual bond and consent, or the desire to live together[38]. However, Kemal distanced himself from Renan's views on religion. While Renan argued that "religion cannot offer an adequate basis for the establishment of a modern nationality"[39], Kemal claimed that the nation was a gift from God[40]. He was both a pious Muslim and Ottoman patriot, just like the other members of the Young Ottomans[41]. His strong emphasis on religion and homeland are evident in his famous *Vatan yahut Silistre* drama:

> "I was created by God, raised by the homeland. God feeds me, for the sake of the homeland. When I came into this world from my mother's womb, I was hungry, the homeland fed me... I was naked, the homeland dressed me. The blessings of my homeland are in my bones, my body is made of the dust of the homeland, my breath from the air of the homeland... If I'm not going to die for my homeland, what was I born for?"[42].

Accordingly, being a Muslim and sharing a common Ottoman past were perceived as core elements of the Ottoman identity he proposed. He even went further by declaring: "(…) homeland and faith are inseparable, who does not love his/her homeland, does not love God"[43] – highlighting the defining role of Islam in being Ottoman. Although he embraced the idea of constitutionalism and equal political rights to Muslim and non-Muslim subjects, he was promoting the "natural" pre-eminence of the Muslim element in the new Ottoman consciousness. The Ottoman Empire was primarily a Muslim homeland in his view.

---

38. Ernest Renan, "What is a Nation", in *What is a Nation? And Other Political Writings*, Columbia University Press, 2018, p. 261.
39. *Ibidem*, p. 258.
40. Namık Kemal, *Vatan...cit.*, p. 327.
41. Erik J. Zurcher, *op. cit.*, p. 68.
42. Original: "Beni Allah yarattı, vatan büyüttü. Beni Allah besliyor, vatan için besliyor. Ben anamın karnından vatana geldiğim vakit açtım, vatan kamımı doyurdu... Çıplaktım, vatan sayesinde giyindim. Vatanımın nimeti kemiklerimde duruyor. Vücudum vatanın toprağından, nefesim vatanın havasından... Vatanımın uğrunda ölmeyeceksem, ya ben niçin doğdum?" in Nâmik Kemal, *Vatan, Yahut, Silistre*, Bordo Siyah Yayınları, Istanbul, 2004, p. 32.
43. Original: "(…) vatan iman ile birliktedir. Vatanını sevmeyen Allahım da sevmez..." in *Ibidem*, p. 66.

Kemal considered the Tanzîmât reforms faulty because they abandoned traditional Ottoman and Islamic values, merely imitating the West and turning more and more subservient to the West. His enduring legacy is the outline of a development model based on a synthesis between European and Islamic ideas. From his point of view, the Tanzîmât reforms removed the traditional checks and balances limiting the Sultan's power, namely the independent *ulama* - religious elite - which played an important role in the legislative process[44].

Yet, Namık Kemal was not opposing overall reforms - which were necessary in his view - but he defended the need to preserve the Islamic character of the state. Furthermore, he even proposed the idea of *ittihad-i Islam* (Islamic union)[45] a precursor to pan-Islamism - led by the Ottoman Empire, with the scope to promote modern civilization in Asia and Africa, and counter Europe's influence[46]. In his newspaper "Ibret" (Lesson/Warning) Kemal acknowledges Europe's "perfection, civilization and ingenuity", claiming that the reason why Muslims were not able to maintain a "high-level civilization" because of the divisions and conflicts within. In his perspective Islamic unity would ensure military equality between Muslims and Europeans[47].

He denounced the Western labelling of Islam as backward, including the ideas of Ernest Renan. The French historian declared in his talk entitled *L'Islamisme et la science* ("Islamism and Science") that Islam is incompatible with science prompting the response of Muslim intellectuals, including the reply of Namık Kemal, though it was only published posthumously[48]. He contested Ernest Renan's allegation that Islam lacked the tradition of secular thinking independent of theology, thus it did not allow for "real" philosophy, advancements in science[49]. While Kemal dismissed Renan's ideas, he did not showcase an extreme anti-Westernism, and his remarks did not target Christianity but materialistic atheism[50]. In his work *Rebuttal to Renan* (*Renan Müdafaanamesi*)

44. Erik J. Zurcher, *op. cit.*, p. 68.
45. Kemal Karpat, *op.cit.*, p. 18.
46. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1968, p. 142.
47. Namık Kemal, *İttihadı-İslam*, in "İbret", no. 11, June 27, 1872, in Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1938, pp. 74-78.
48. Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, 2016, p. 591.
49. Serif Mardin, *op. cit.*, p. 324.
50. *Ibidem*, p. 70.

he provided considerable evidence regarding Renan's poor knowledge of Islamic history. In his defence of Islam he relied on the Quranic verses "My Lord! Increase me in knowledge" (XX:114) and "Are those who know equal with those who know not?" (XXXIX:9)[51] to prove that Islam is committed to pursuing knowledge. Yet, he did not convincingly manage to counter Renan's argument that Islamic societies did not develop as fast as European ones[52].

As seen, Kemal did disagree with Westerners' interpretation of Islam, but, on the other hand he considered the Ottoman Empire responsible for Europe's attitude towards the Sublime Porte and for generating and fuelling the so-called Eastern Question through its lack of commitment to political and social reforms:

> "Russia wants to annihilate the Sublime State [Ottoman Empire], while the Western states prevent her from carrying this out. And yet, while Russia has been attempting to accomplish her goal by provoking the Christian subjects of the Sublime State, Europe has been helping the complainants whom Russia has encouraged to come forward. At first glance, these actions may appear as a major contradiction. However, in fact, it is our state that compels the Europeans to follow this course (…) since the Europeans are accustomed to freedom, they say, « Could a country that lacks deputies to scrutinize the rules and make the ministers accountable enjoy order? » and « Can a man be free without being able to criticize members of the government verbally or through publication? » Another misfortune is that when members of the government speak about the contentedness of the people, Europeans conclude that the Muslims are ignorant of the pleasure of freedom and readily submit to the noose of oppression"[53].

Thus, Russia and not (Western) Europe is pointed to as the main villain, guilty of all the political and economic instability, chaos, separatism and problems faced by the Ottoman state[54]. As seen, Kemal understood that Russia

51. Michelangelo Guida, *Al-Afghani and Namık Kemal's Replies to Ernest Renan: Two Anti-Westernist Works in the Formative Stage of Islamist Thought*, in "Turkish Journal of Politics", no. 2, 2001, p. 67.
52. *Ibidem*.
53. Namık Kemal, "Wa shawirhum fi'l-amr" (And Seek Their Counsel in the Matter), in "Hurriyet" (Liberty), no. 4, July 20, 1868, p. 1, in Charles Kurzman, (ed.), *op. cit.*, p. 146.
54. Selahattin Çitçi, *Namik Kemal'in Eserlerinde Rusya ve Ruslar*, in "Türkiyat Mecmuası", vol. 25, no. 1, 2015, p. 29.

aimed for the empire's disintegration, while Europe tried to maintain the Ottoman state's survival to ensure the European power balance at least until 1878, while also fighting for influence in the empire on behalf non-Muslim subjects[55]. Kemal justified Europe's actions by referring to the lack of freedom and oppression in the empire.

Debates about a "clash between Islam and European political structures" were popular not only in the West, but also in the Ottoman Empire. Namık Kemal sought "to solve" this dispute by promoting the return to "true" Islam, which in his view was compatible with Western concepts and institutions of governance[56]. In his writings he made extensive use of terms designating values associated with Western civilization like *hürriyet* (liberty)**.** While Namık Kemal was surely not the first one to use the term, he was the one popularizing its modern meaning. The classical Islamic usage of the Turkish *hürriyet* meant the opposite of slavery or even privilege in its legal sense and opposite of predestination in its social sense. Only at the end of the 18th century it started to acquire a political meaning, as a result of the translation of French revolutionary works into Ottoman Turkish[57]. According to Niyazi Berkes, Namık Kemal was the first Muslim thinker who understood the essence of liberalism and the idea of the sovereignty of people[58]. He stated in one of his articles published in "Hürriyet" that a necessary principle of reforms should be:

> "the requisite freedom for everyone to scrutinize the state and criticize the actions of the government, either verbally or through publication, given that sovereignty belongs to the people"[59].

55. Emrah Safa Gürkan, "Christian Allies of the Ottoman Empire", in *European History Online (EGO)*, published by the Institute of European History (IEG), Mainz, 2010, http://www.ieg-ego.eu/gurkane-2010-en.
56. Kaan Namli, *Exploring Namık Kemal's Understanding of European Concepts: An Islamic-European Synthesis or a Reversion Back to "True" Islam*, in "International Relations and Diplomacy", vol. 6, no. 11, 2018, p. 618.
57. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1968, p. 129.
58. Niyazi Berkes, *The Development, of Secularism in Turkey*, London, Hurst & Company, 1998, p. 211
59. Namık Kemal, *"Wa shawirhum fi'l-amr" (And Seek Their Counsel in the Matter)…*, in Kurzman, Charles (ed.), *op. cit.*, p. 145.

Consequently, real reform is only possible if people of the empire can express their opinions freely, even when those opinions are critical to the government. In Kemal's understanding freedom was rooted in Islam and guaranteed by the government through its institutions. Thus, freedom was not state-given (divine origin) but state-protected and constitutionalism was the only model able to uphold this "divine gift".

Kemal believed that the sultan's authoritarianism was the origin of all the problems faced by the Ottoman Empire, ranging from territorial losses, to its legitimacy and credibility crises, as well as its diminished negotiation power in relation to Europe. His solution to this situation was constitutionalism, respectively the "method of consultation and (…) opposition"[60]. He assumed that if all the peoples under Ottoman rule were to be represented in the so-called *ummah* council, or parliament, they would no longer want separation from the empire, as they could voice their needs and desires. He underlined the role of sultan and importance of popular will in one of his articles:

> "the right of the sultan in our country is to govern on the basis of the will of the people and the principles of freedom. His title is « one charged with kingship » [*sahib al-mulk*], not « owner of kingship » [*malik al-mulk*, a title reserved for God in the Qur'an, Sura 3, Verse 26]. His Imperial Majesty the sultan is heir to the esteemed Ottoman dynasty, which established its state by protecting religion. (…) The religion of Muhammad rejects the absolutist claim to outright ownership [of the state] in the incontrovertible verse: « Whose is the kingdom today? God's, the One, the Omnipotent » [Qur'an, Sura 40, Verse 16]"[61].

Thus, he criticized absolute power, and subjected the sultan to both God's will and popular will. As an ardent supporter of the constitutional order and devout Muslim, he had to reconsider his understanding of the doctrine of natural rights in order to make it compatible with Sharia[62].

60. *Ibidem*, p. 148.
61. *Ibidem*, p. 147.
62. Niyazi Berkes, *op. cit.*, p. 211.

> "[Can] the origins of laws [be found in a principle] which we seek in the universe? Or is it in the human will? The latter cannot be accepted in one form because the human will is either absolutely free or bound by certain limits. If it is absolutely free, no individual would want to acquiesce to the provisions set by other individuals. Nor can they be duly forced into these. If individuals are bound by certain limits, what are these limits? … In our understanding, they consist of the good (*husn*) and the bad (*kubh*) created by the ruling [divine] power in nature. Therefore, law refers to the indispensable relations emanating from human nature in accordance with the absolute good"[63].

He defines law as a moral order imposed by a higher-divine power, thus, not a mere creation of human will, which he considers to be limited due to its compliance with the pre-existing moral fibre. By explaining the origin of law, limitations of human will, aim and scope of government and Ottoman identity through Islamic concepts he becomes an advocate of Islamic nationalism and develops his idea of patriotism[64], shifting from Enlightenment-inspired ideas to romanticism[65]. In his view the Sharia is the "binding thread" of society and the political law aiming to "protect and govern" members of society. Yet, on the other hand, the basis of Sharia in his conception is natural law, and natural law equates with divine justice, merging secular and religious thought[66] in a unique way that will define Turkish political thought and the secular conservative debates to this day.

Namık Kemal was one of the first Ottoman intellectuals to successfully merge Western and Eastern ideas into a modern Islamic model of development. Not surprisingly, he has been regarded as an emblem of both Turkish nationalism and political Islam. Both secular and conservative elites have

63. Namık Kemal, *Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I*, in "Hürriyet", September 26, 1869, cited in Ozvan Ozvaci, "Namik Kemal's Constitutional Liberalism: Sovereignty, Justice and the Critique of the Tanzimat", in Ewa Atanassow, Alan Kahan, *Notes. In Liberal Moments: Reading Liberal Texts*, London, Bloomsbury Methuen Drama, 2016, ebook.
64. Norman A. Graham, Folke Lindahl, Timur Kocaoglu, *Making Russia and Turkey Great Again? Putin and Erdogan in Search of Lost Empires and Autocratic Power*, Lanham, Lexington Books, 2021, p. 129.
65. Niyazi Berkes, *op. cit.*, p. 218.
66. Serif Mardin, *op. cit.*, p. 293.

referred to the reformer's writings as means to legitimize their policies. While secular nationalists found Kemal's idea of freedom and homeland essential to Turkish nationalism, conservatives saw the concept of *ittihad-i Islam* (Islamic unity) and Namık Kemal's effort to find the sources of modernity in Islam as precursors to modern political Islam.

Between the heritage of the enlightenment and pragmatism: Roman age archaeological researches in Transylvania at the end of the 19th century and the beginning of the 20th

FÁBIÁN István[1]

"*Historia magistra vitae*" said Cicero, and maybe this is one of the reasons why in any given epoch, people were preoccupied by the legacy of the past. This legacy can take a lot of different forms, but the most spectacular is the form of the archaeological remains. Antiquity had its fair share of succeeding civilisations with their spiritual, political, artistic etc. legacies, but for Europe the apex was the Roman Empire, which was copied (more or less), successfully by medieval states, kings, artists. But, only with the Renaissance the scientific-artistic interest for the "material remains of the past was put into a new perspective"[2]. During the Renaissance the first collections were founded in the

1. Lector univ. dr., Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade" din Târgu Mureș.
2. Szabó Csaba, *Erdélyi régészet*, Cluj-Napoca, Ed. Exxit, 2019, p. 16 (*Erdélyi….*in the following).

Principate of Transylvania, collections in which Roman artefacts had actually a decorative use in the "noblemen's courtyards, in the gardens and palaces of the bishops"[3].

With the arrival of the 18th century, the situation changed radically: the ideas of the Enlightenment made their way to Eastern Europe and fuelled on one hand the intellectual debate over the origins of the Romanians, on the other hand, especially in Transylvania after 1686, had a major impact upon the urban development of the territory and upon the fate of many Roman remains. From the end of the 18th century a different development, and attitudes toward the Roman antiquity can be observed in Transylvania. Here the most spectacular development can be observed because during the Habsburg presence: "the image of the Medieval city and of its architectural heritage disappears due partially to Renaissance and partially because of the Habsburg infrastructural investments, and also during this period (1686-1867) a great number of Roman monuments are gone missing"[4]. To the beginning of the Austrian presence are linked two of the major discoveries which will put a definitive seal on the further development of the Transylvanian archaeology: the discovery in 1734 by Andreas von Hamilton of what would be called "Herkulesbad", and of (during the building of the greatest Vauban fortification in Transylvania), *Municipium Septimium Apulense*. Unfortunately, both discoveries were accompanied by massive destructions or relocations (in the happier case) of Roman monuments and artefacts. The great number of discoveries one hand led to an increasing number of private collections, on the other hand some important private collections like those of Brukental, Teleki and Batthyány, became public ones[5]. To mention the fact that the Transylvanian's interest toward archaeology, and archaeology itself as science "grew out of the imperial scholarship, first of the Holy Roman Empire and, later of the Austro-Hungarian Monarchy. National movements played an important role in the emergence of archaeology as an independent discipline, but neither should we neglect the role of ecclesiastic scholars, most importantly of the Jesuits, who played a significant – often an exclusive – role

3. *Ibidem,* p. 16.
4. *Ibidem,* p. 19.
5. *Ibidem,* p. 22.

in the early years of university education"[6]. At the middle of the 18th century, at Buda, existed a "Department of Antiquities" (*Antiquaria et Numismatica*) lead by Johan Ferdinand Miller and Istvan Schoenwiesner[7]. Therefore, the end of the 18th century and the first part of the following was characterized on one hand by increasing scientific interest towards Roman antiquities, although a strong looting tendency was still present. The main difference is that now the collections and antiquaries of this period, "Lugosi Fodor András, Kemény József, Rheinbold Ignác, Johan Karl Schuller, Johannes Ferdinand Neigebaur and many more"[8] made elaborate catalogues of their collections. "These catalogues (…) are still goldmines for the Transylvanian history of archaeology, worthy of attention even in the closer future"[9]. Nevertheless, an important step in the development of the scientific spirit was the creation, in 1842 of „*Verein für Siebenbürgisshe Landeskunde*" in 1859 of the "*Erdélyi Múzeum Egyesület"* and in 1861 of the *„Astra"* Association. As Gall so well emphasised it: "At a first glance we could say that these associations were of the « Saxons », « Hungarians », « Romanians », but these assertions would be entirely false. The « *Verein für Siebenbürgisshe Landeskunde* » Association had between its members some of the Barcsai family (…) the baron Sámuel Kemény, István Teleki, József Kemény, Imre Mikó, George Bariț (…) as well as members of the association founded in 1859 were the Orthodox and Greek-Catholic archbishops Andrei Șaguna and Alexandru Șterca Șuluțiu, and the « *Astra* » association had between his member Hungarians and Saxons as well. (…). These facts are important, because they show us that romantic nationalism must not be understood under the imperatives of actual vulgar nationalisms"[10].

The second part of the 19th century has witnessed the apparition of an entire constellation of archaeologists like Torma Károly, Cserni Béla, Karl Gooss, Pósta Béla, Kovács István etc. Due to the subject of the paper, only those preoccupied

6. Vékony Gábor, „A Régészeti terepkutatás története Magyarországon", in Visy Zsolt (ed.), *Magyar régészet az ezredfordulón*, Budapest, Magyar Kulturális Örökség Minisztériuma, 2003, p. 15.
7. Ervin Gáll, *Precursorii arheologiei profesioniste din Transilvania. Gábor Téglás*, in "Studii și cercetări de Istorie veche și arheologie", tomul 65, nr. 3-4, București, 2014, p. 223.
8. Szabó Csaba, *Erdélyi…,* p. 27.
9. *Ibidem,* p. 27.
10. Ervin Gáll, *op.cit.,* p. 225.

with the Roman antiquities will be taken into consideration. Considered the "Transylvanian Mommsen"[11], the archaeologist and epigraphist Torma Károly made his entrance in the shaping of the research of Transylvanian history and archaeology in 1857. In this year "the count Miko Imre (…) raised his voice for the foundation of the Transylvanian Museum, Torma Károly being among the first who, with a donation of 500 forint became heir member in the directorate of the Museum association"[12]. In the same year, he was visited on his domain from Cristeștii Ciceului/Csicsókeresztúr by Theodor Mommsen whose words became "philosophy of life"[13]: "There is a lot of research in this domain and very few researchers. Dear Sir, you have calling and spirit for epigraphy: you can do a great good for the science"[14]. Two years later, the Transylvanian Museum came to life and he (and Brassai Samuel) had the task to put in order the archaeological materials of the Museum. Through his dissertation *The traces of the Romans in Northern Transylvania* he put the Museum on the map of scientific publications. His work set a "paradigm in first place in the domains of Limes and Roman epigraphic research, he is the first who did excavations at Ilosva and Moigrad"[15].

After 1867 (the foundation of Austrian-Hungarian dualism) but, especially after 1872, when Archaeology became a discipline at the University of Cluj-Napoca, the research domains for the Transylvanian archaeology were set for the long term. The massive urbanisation and the development of the railroads, these two main coordinates of the Transylvanian history after 1867, had a major impact on the archaeology of the fin du siècle. One of the immediate results was the apparition in Transylvania of the "urban archaeology", which "in the 19th century was considered a particular branch of the archaeology, especially in the great cities, which due to industrialisation underwent through new, sometimes radical changes"[16]. Urban archaeology was a challenge: "The rapid development of some urban centres, such as Rome, Vienna, or Budapest

11. Szabó Csaba, *Erdélyi…*, p. 32.
12. Bálintné Kovács Iulia, *Torma Károly, régész, akadémikus*, in "Erdélyi Örmény Gyökerek", XIII (2009), nr. 149-150, p. 8.
13. Szabó Csaba, *Erdélyi…*, p. 33.
14. Bálintné Kovács Iulia, *op.cit.*, pp. 8-9.
15. Szabó Csaba, *Erdélyi…*, p. 33.
16. *Ibidem*, p. 34.

urged the first generation of museologists and archaeologists to move their field of work from abandoned, rural contexts into agglomerated modern towns and cities. The new situation also created new methodological and technical issues, which also helped the development of theoretical archaeology and the methodology of excavations"[17]. In the case of Transylvania, the most important example was Alba-Iulia. Of course, the city underwent some major changes in the 18th century but now, with the construction of the railroad, a 2 km section crossed the Portus area, gravely affecting the remains of the former *Colonia Aurelia Apulensis.* In the midst of the construction/destruction two remarkable archaeologist tried to save what was possible: Karl Gooss and Cserni Béla. Gooss (1844-1881), in 1867 visited Alba-Iulia for some inscriptions from Batthyanaeum, and described the activity of the railroad builders and of the military and also described the discovered ruins. One of the most important discoveries was the *Temple of Jupiter Capitolinus*[18] described by Gooss with precise details. Besides the building itself, the German archaeologist described a statue of Jupiter sitting on a throne (*Jupiter tronans*), and five altars found near the statue. Likewise, he described a great number of Roman inscriptions discovered between 1867-1868, and "four silver objects (two plates, a lid and a cup) were discovered in the nearby of the above-mentioned temple"[19].

Alongside with Gooss (unfortunately dead prematurely at the age of 37), Cserni Béla witnessed the railroad construction in this area. Such great was the impact of the Roman discoveries (or maybe the scale of their destruction) that after 1868 he continuously coached himself regarding the ancient heritage of Transylvania. He began his first systematic excavation in 1888, and continued, on more than 50 sites Alba-Iulia. The greatest challenge for him was not (just) the fieldwork but, the interpretation of the findings, especially those "epigraphic and iconographic case studies which were singular even on the level of the Empire"[20]. To compensate his deficiencies, Cserni began to develop a rich

17. Szabó Csaba, *Béla Cserni and the beginnings of urban archaeology in Alba-Iulia,* Cluj-Napoca, Editura Mega, 2016, p. 100 (*Béla Cserni* … in the following).
18. Karl Goos, *Archaeologische Analekten*, in "Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde", I Heft, 9 (1870), pp. 35-38.
19. Szabó Csaba, *Karl Gooss and the temple of Jupiter from Apulum*, in "Journal of Ancient History and Archaeology", no. 24 (2015), p. 140.
20. Szabó Csaba, *Erdélyi…,* p. 38.

academic cobweb, by corresponding with the greatest specialist of the age (e.g. Theodor Mommsen, Franz Cumont, Alfred von Domaszewski, Paul Reinecke, Király Pál, Pósta Béla, Hampel József etc.) or by studying foreign museums. "Due to his excellent relations, the ancient monuments of Gyulafehérvár – even though they were known in the first half of the 19th century – now became part of the international scientific literature"[21], Cserni was an innovator in two more aspects: he made the first topographic maps of the double Roman city by separating the *Colonia Aurelia Apulensis, Municipium Septimium*, the Roman fortification and the graveyards. Secondarily, Cserni with the excavation from 1888 consecrated in Transylvania a new branch: "urban archaeology" and in this context "public archaeology", the site being presented to the public and visited by "local inhabitants, among them numerous « illustrious » persons of the local elite. Cserni describes their great interest and enthusiasm towards the exposed mosaic and ruins, which obviously marked and influenced the legitimacy of systematic excavation as an urgent necessity of protecting the local heritage"[22]. He took archaeology at a different level by understanding that, descending from the "ivory tower" and presenting excavations, artefacts a real connection was made between the archaeologist and the public, a connection which depends on the flexibility of the first and the open-mindedness of the latter. This challenge remained one of the greatest one even nowadays. Concerning this aspect, it must be mentioned his most important contribution to the preservation of archaeological heritage: the foundation of what today is known as the National Museum of Unification in Alba Iulia. The road was opened in 1859 by the foundation of the Transylvanian Museum but, soon it was clear that it was an urgent need for local museums. Therefore, on 5 September 1886 the Association of History, Archaeology and Natural Sciences of Alsófehér County was founded[23] whose aim was to establish a museum whose first premises were at a nursery. Cserni and his colleagues begun a long and bitter fight for a better headquarters for the museum, which final result was that another building was rented: a kindergarten this time…The building

21. *Ibidem*, p. 38.
22. Idem, *Béla Cserni…*, p. 116.
23. *Ibidem*, p. 155.

was extended in 1905, due to the ever-increasing number of discoveries, and books (the museum held the library of the Association). Another extension was planned in 1912 but, the outbreak of the First World War and Cserni's death put an end to it. A pioneer in many aspects, Cserni managed to forge another cultural and historical mentality in the area he lived and worked. But he, in many aspects, remained "old school", and this brought him in conflict with the *spiritus rector* of Transylvanian archaeology of the end of 19th century: Pósta Béla. In 1908, Pósta visited Cerni's excavations and the museum and he concluded that his methods are unprofessional for his standards. One year later, Pósta refused to nominate Cserni as archaeologist at the excavations from Pecica considering him "not a suitable person for archaeological education and work"[24]. The conflict escalated when after 1910 a "large part of the *Colonia Aurelia Apulensis*" was looted and Cserni urged the excavation of the remaining houses. Posta realised the extreme importance of the site and suggested that the excavations be taken over by Arpad Buday. He even sent the young scholar to Alba Iulia, who personally visited the site and asked Cserni to stop his excavations immediately"[25]. The conflict was solved by József Hampel, giving ground to Cserni…but the relations between the two remained tensed. Actually, it was conflict of generations between the "old scholars and amateur pioneers of archaeology symbolised by Cserni and the new, dynamic and professional school represented by Posta and Buday"[26].

This generational shift became more obvious with the 1880's and its "dream team"[27] concerning the Roman (and not only) antiquities: Téglás István, Téglás Gábor, Kuun Géza, Király Pál (all from Hunedoara County).

Téglás Gábor (1848-1916) and Téglás István (1853-1915), represented a kind of "borders" between the old antiquaries and the professional archaeologists. The first, had a decisive contribution in the organization of the scientific structures in the area of Hunedoara. In 1871 he arrived at Deva, where he organised

---

24. Vincze Zoltán, *A Kolozsvári régészeti iskola a Pósta Béla korszakban,* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2014, p. 315.
25. Szabó Csaba, *Béla Cserni...,* p. 149.
26. *Ibidem*, p. 150.
27. Idem, *Erdélyi…,* p. 51.

a few short geological expeditions in southern Transylvania (actually he was geologist by formation). In 1876, under the influence of Torma Zsofia, he began systematic field research on prehistoric sites. Four years later he contributed to the foundation of "The Association for History and Archaeology in Hunedoara County"[28] which represented the core of the Deva Museum founded in 1882. An active man, he identified and researched 244 sites (caves, amphitheatres, baths, fortifications, mines, settlements, graveyards) considering that one of the main aims of archaeology is the fieldwork[29]. As for the Roman archaeology he took part at the excavations from Gradiște (*Ulpia Traiana Sarmisegetusa*) where, together with his colleagues (and his brother), discovered a *Mithraeum*, a Syrian temple and the first amphitheatre. His field activity was doubled by a great number of scientific publications: only between 1883-1888 he realised 14 repertories: "three of epigraphy (two in German, one in Hungarian), four publications in which he made repertories of the prehistoric caves from the Transylvanian basin (…); in two he gathered data regarding the prehistoric and Roman mining (…). We must mention the prehistoric repertoire from 1887, because it is the first of its kind in the Transylvanian archaeology exceeding in volume (…) the Roman age work of Károly Torma"[30]. The same commitment can be observed in the years between 1895-1903 when he approached the study of the Eastern and South-Eastern Roman *limes*, and the relations between the fortifications on the Eastern limes with Apulum and Sarmisegetusa. In this period the professional limitations of Téglás began to appear, in many situations "the real fact on the terrain were interpreted just through the imagination of the antiquary archaeologist"[31]. The problem was that Téglás could not (or would not) keep up with the development of the archaeological methods, especially with the contextualisation of the discoveries which was a major requirement of the archaeological school implemented by Posta Bela.

As for his brother, Istvan, he begun collecting, "as his notices prove in one of the inventory registers in 1873. Being a teacher and then school inspector he

28. Ervin Gall, *op.cit.*, p. 233.
29. *Ibidem*, p. 235.
30. *Ibidem*, p. 241.
31. *Ibidem*, p. 244.

worked in different regions of Transylvania: Făgăraș, Brașov, Petroșani, Sibiu, Rupea, Sighisoara and in 1894 he established himself at Turda as an inspector of Turda-Arieș County (…). He made his apprenticeship in the historic and archaeological research alongside with his brother Téglás Gábor, a known researcher of Roman Dacia. Year after year he took part in his brother's fieldwork at Ulpia Traiana"[32]. For two decades, he systematically followed any excavations, bought whatever he could, or he wrote and drawn them down. "The inhabitants of Turda in the last years of the 19th century got used that a gentleman with moustache was present at every excavation in the city, for the foundation of a house, in a garden or in a wine yard, no matter if it snowed or rained"[33]. Due to this activity, it is understandable why his collection included more than 4000 items, mostly from Turda, and he left behind more than 57 notebooks. Unfortunately, after he passed away, the collection was dispersed, some items were destroyed during The Second World War, others reached the Museum of Turda and another part was kept by his successors[34].

The other two members of the Hunedoara team were Király (König) Pál and Kuun Géza. The first was born in 1853, with studies at Esztergom, Szombathely and Budapest. In 1877, he arrived at Deva (as a teacher). Király became a founding member and the librarian of "The Association for History and Archaeology in Hunedoara County" and, although at the beginning he was interested in Modern History, under the influence of Téglás, Gabor turned towards Roman era. Together with Téglás, they made the first excavations in Hunedoara County, at Sarmisegetusa. Kiraly's name is linked with the discovery of the *Mithraeum* in the provincial capital. On 5 July 1882 excavations begun, revealing a huge temple, "one of the most important between the sanctuaries dedicated to Mithras in the Roman Empire: Király Pal the coordinator of the excavation and later its publisher wrote about 260 fragmentary

32. Bajusz István, *Colecția de antichități a lui Téglás István din Turda*, in "Acta Musei Porolisenssis", IV, (1980), Zalău, p. 396.
33. Mihai Bărbulescu, *Arta romană la Potaissa*, București-Cluj Napoca, Editura Academiei Române-Editura Mega, 2015, p. 268.
34. Idem, *Inscripțiile din castrul legionary de la Potaissa. The inscriptions of the legionary fortress at Potaissa*, București, Editura Academiei Române, 2012, pp. 40-41.

bas-reliefs and small finds"[35]. Later, the international literature mentioned only 160 pieces but even though the pure amount of the finds exceeds any of another sanctuaries. In 1883 another excavation took place with astonishing results. The following years, Király with Kuun Géza (1838-1905, orientalist and philologist) processed the huge amount of material. The result was an excellent monography *The Mithraeum from Sarmisegetuza,* published in 1886. The impact was immediate and huge: even Franz Joseph visited "The Association for History and Archaeology in Hunedoara County", on 18th September 1887, Király being the one to explain the excavations to the King[36].

The discovery of the *Mithraeum*, put Sarmisegetuza on the map of the internationally known archaeological sites and the following excavations dig out a Syrian temple built by the Palmyrean community, bathhouses, amphitheatres etc., all of them researched by Király and his team. Király was a relentless and professional archaeologist, whose fieldwork was doubled with excellent monographies: beside the book from 1886, he published a monography dedicated to Alba Iulia in 1892, and one later, *Dacia Provincia Provincia,* the third part of his trilogy dedicated to South Transylvania in the Roman epoch.

Király used the modern approaches in his field research, approaches very much appreciated by Pósta Béla (1862-1919) who, although was not a Roman age specialist created a "school" which dominated the whole Transylvanian area[37].

"The well-known archaeologist (…) dominated the Transylvanian archaeology and scientific life: (…) he had a great role in the development of a web of museum in Transylvania and at the level of the whole country, he enforced museum inspectorates, and fortified the position of the archaeology school from Cluj-Napoca monopole status even though this fact was contested by regional museums and archaeologists"[38]. Posta had a "constellation" of students cove-

35. Szabó Csaba, *Erdélyi…,* p. 51.
36. *Száznegyven éves a Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társulat Király Pál, a társulat könyvtárosa* https://www.nyugatijelen.com/jelenido/kiraly_pal_a_tarsulat_konyvtarosa.php. (2022. 06.28).
37. Vincze Zoltán, *A Kolozsvári régészeti iskola a Pósta Béla korszakban,* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2014, p. 90 sqq.
38. Szabó Csaba, *Erdélyi…,* p. 53.

ring all ages from prehistory to Medieval Age (Roska Márton, Kovács István, Ferenczi Sándor, Herepei János, Létay Balázs etc.) but from the point of view of the present study one of the most important, and prolific followers, was Buday Árpád (1879-1937). An active and highly professional archaeologist (as seen before in the conflict with Cserni). The core of his archaeological research was the Roman *limes.* He did excavations at Porolissum between 1908-1914 (with interruptions) but also researched the Roman frontiers in Germany finding "a lot of analogies with Transylvania"[39]. His research trips were doubled with curses held at the University in Cluj, especially on Roman provincial archaeology. His books *The Roman limes in Germany* and *Roman epigraphy* were most state of the art of their age, and even today are almost of vital importance.

Posta created the premises for a professional archaeology using, of course the experience and mistakes of the antiquary archaeologist and, more than that, identified itself with the Transylvanian archaeology of the new century. His students would pass on his legacy even after the radical changes following 1918. But this is an entirely different story.

39. Vincze Zoltán, *op.cit.,* p. 114 sqq.

Despre monumente și cultul eroilor

Valeria SOROȘTINEANU [1]

Așa cum în plan general, trecutul își pune amprenta pe orice facem în prezent, Marele Război a avut o influență uriașă asupra societății în tot ceea ce a urmat derulării sale. Cimitirele și monumentele dedicate lui în mod generic au avut un caracter ambivalent: au făcut referire la durerea imensă pentru pierderile umane suferite, dar și la ilustrarea sentimentului victoriei dobândite, dacă este cazul[2] .

Urmările Marelui Război au fost de o duritate şi complexitate greu de diagnosticat în amploarea lor la sfârşitul anului 1918. Astfel, înainte de derularea Conferinţei de Pace de la Paris (1919-1920) ţările participante, fără a face aici o diferenţă, că au fost în tabăra învingătoare sau nu, s-au aflat în faţa unei avalanşe de probleme a căror rezolvare cerea mult timp şi mai ales înţelegere.

Dacă luăm cazul României, atât de invidiată ca urmare a şansei nesperate de a se închega ca stat unitar pentru prima dată în istorie, urmările războiului au fost deosebit de grele, peste 400.000 de militari morţi, foarte mulţi răniţi, invalizi, văduve şi orfani de război. Nu menţionăm aici statistic urmările pierderilor materiale, ale civililor care au fost lichidaţi de trupele de ocupaţie şi despre a căror soartă s-a vorbit puţin.

1. Conf.univ.dr., Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu.
2. David Loventhal, *Trecutul e o țară străină*, București, Editura Curtea Veche, 2002, p. 279.

În România, în primii ani după Unire, teama cea mare a fost aceea că noua generaţie nu va putea fi convinsă de eforturile depuse de cei care au realizat-o şi mai ales de faptul că tot ceea ce s-a câştigat impunea o luptă de zi cu zi pentru conștientizarea victoriei. Obţinerea ei a fost posibilă datorită sacrificiului unei generaţii și drept urmare comemorarea ei, în toate formele posibile, era nu numai o obligaţie, dar şi o necesitate, care trecea linia dintre subiectiv şi obiectiv.

Ce a rămas în urma salvării aduse de armata română prin bătăliile din vara anului 1917, de la Mărăşti, Mărăşeşti şi Oituz? Dacă bucuria adusă de formarea României Mari a reuşit să atenueze din duritatea urmărilor sociale ale războiului, însăşi simpla prezenţă a celor care îşi plângeau morţii din război, a orfanilor, văduvelor şi invalizilor te readucea în faţa durităţii vieţii de zi cu zi.

România Mare avea nevoie de fundament solid care să justifice sacrificiile impuse de anii lungi ai războiului, iar una dintre acţiunile unde s-au întâlnit intervenţia statului cu comemorarea eroilor de către naţiune a fost cea care a derivat iniţial din Societatea *Mormintele Eroilor de Război*. Aceasta și-a impus ca misiune primordială organizarea cimitirelor militare și ridicarea de monumente ca aducere aminte perenă pentru generația pierdută în război.

Studiul de faţă se doreşte o prezentare a felului în care publicația „Cultul Eroilor Noștri" a încercat să impună în România Mare comemorarea eroilor, o datorie pentru generaţiile viitoare, cu trimitere directă a relației cu comunitatea. Căile urmate au fost diverse: implicarea Bisericii și a armatei, stabilirea unei sărbători naţionale, Ziua Eroilor, a legăturii organice cu școala, toate din încercarea autorităţilor de a stabili un program la nivel național.

Organizată din 1919, sub patronajul reginei Maria și sub președinția lui Miron Cristea, mitropolit-primat și ulterior patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Societatea *Mormintele eroilor căzuţi în război*, cunoscută mai mult în varianta *Mormintele Eroilor* a editat publicația „Cultul Eroilor Noștri", începând din aprilie 1920. Ambele au avut parte de mai multe denumiri, societatea s-a numit din 1927, *Cultul Eroilor* iar mai târziu, după moartea reginei Maria în 1938, *Aşezământul Regina Maria pentru Cultul Eroilor*, desfiinţată în 1948.

Publicația „Cultul Eroilor Noștri” a primit din 1925 denumirea *Cultul Eroilor*, iar între 1926-1935, s-a numit „România Eroică”. Din primul Comitet Central al Societăţii aflat sub patronajul reginei Maria au mai făcut parte: Miron Cristea, președinte-executiv și Elena Dragalina, Elena Praporgescu, Maria Poetaş, văduvele celor mai cunoscuţi generali români care au murit în război, alături de miniştrii sau delegaţi de la Ministerul de Război, de Interne, Domenii, Culte, Lucrări publice, şeful Marelui Stat Major, dar și profesori universitari, cazul lui Simion Mândrescu.

Societatea *Mormintele eroilor căzuţi în război* recunoscută ca persoană juridică prin Înaltul decret nr. 4106 din 12 09 1919 a fost pusă în anul 1920 sub patronajul Ministerului de Război, iar din 1921 sub cel comun al BOR şi al Ministerului Apărării Naţionale. Potrivit decretului-lege nr. 1693 din 1920, apărut în M.O. nr. 20 din 29.04.1920 se prevedea exproprierea terenurilor necesare pentru mormintele celor căzuţi în război, precum şi pentru lucrările de comemorare a luptelor care au avut loc[3].

Legislația a mai fost completată prin Legea asupra Regimului mormintelor de război din România adoptată la 15 aprilie 1927 și Decretul-lege nr. 2533 asupra regimului mormintelor şi operelor comemorative de război din 27 iulie 1940.

În linii generale, publicaţia urma să sprijine, prin materialele incluse în paginile sale, ducerea la îndeplinire a 2 obiective principale: înfiinţarea, îngrijirea şi înfrumuseţarea mormintelor militare din ţară şi din străinătate şi a face din cultul eroilor români „cel mai de seamă învăţământ moral pentru generaţiile care ne vor urma”. Erau oferite abonamente reduse pentru armată, şcoli, Case de cetire dar şi în parohii care aveau mai mult de 2 abonaţi[4].

Tipologia monumentelor dedicate eroilor din Marele Război în perioada interbelică a fost un subiect dificil de dezbătut deoarece, deși membrii din conducerea Comitetului Central al Societății *Cultul Eroilor* au depus eforturi deosebite, prin intermediul filialelor locale pentru a impune un anumit model, acest lucru a fost imposibil de realizat.

3. https://elevenemil.files.wordpress.com/2014/03/95-ani-de-istorie-nationala.pdf, accesat în 13.02.2020.
4. http://presamil.ro/100-de-ani-de-la-institutionalizarea-cultului-eroilor-romania/, accesat în 13.02.2020.

Conducerea Societății *Cultul Eroilor* a încercat să impună un model cu un specific românesc și anume troița, motiv pentru care a și organizat mai multe expoziții în acest sens în București, care au avut parte de o bună popularizare. Un prim caz a fost cel al Expoziției de troițe strămoșești, deschisă în 1925 și unde artiștii care s-au impus în expoziție au fost arhitecții Florea Stănculescu și Ștefan Baloșin. Interesant a fost faptul că promovarea troițelor a urmărit și reducerea numărului de monumente neconforme în concepția *Cultului Eroilor*, considerate simple coloane de piatră sau ciment, cu un vultur agățat de ele, cu înfățișare de pasăre de pradă (Foto 1).

Și totuși, lupta pentru a impune un anumit tip de monument a fost destul de dură, deși din anul 1924 s-a încercat popularizarea monumentului ridicat în comuna Crevedia/jud. Vlașca. Acesta a fost lăudat pentru că nu seamănă cu incriminatele obeliscuri egiptene în vârful cărora se află o pasăre cu aripile întinse, exprimând îndoială dacă este un vultur din Carpați sau ibiși din valea Nilului. Similar, în cazul monumentului din comuna Storobăneasa/jud. Teleorman, au fost criticate acele comunități, mai ales rurale, unde apar, din motive materiale și lipsă de simț estetic, câteva corpuri geometrice disproporționate și prevăzute în vârf cu un vultur, care nu prea seamănă cu această pasăre, foarte simbolică de altfel[5] (Foto 2).

Admirația se îndrepta spre prelucrări după troițele de piatră în formă de cruce-monumentală care au fost ridicate de boierii Buzești la Geamăna, de Șerban Cantacuzino la Neajlov sau Constantin Brîncoveanu în Dealul Mitropoliei. Societatea *Cultul Eroilor* a înființat Turnătoria Arta Bronzului (1923) cu sediul în Ghencea/București, unde se puteau executa troițe sau monumente la prețuri accesibile.

Cu toate acestea, mai târziu, membrii Societății au ajuns să ajute anumite comunități sărace cu exact tipul de monument, respins inițial, dar de această

5. Publicația „Cultul Eroilor Noștri"/„Cultul Eroilor"/„România Eroică", Biblioteca Centrală Universitară Lucian Blaga, http://dspace.bcucluj.ro/handle/123456789/87007, noiembrie-decembrie 2020, *Despre adevărata artă comemorativă. Monumentul eroilor din comuna Crevedia/jud. Vlașca*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 3-4, pp. 15-16 și *Cronica. Adunarea generală a Societății Cultul Eroilor din data de 07.05.1933*, în „România Eroică", 1933, nr. 5-6, p. 23, „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 3-4, p. 23, *Comemorarea eroilor din comuna Storobăneasa/jud.Teleorman*, în „România Eroică", 1929, nr. 7, p. 13.

dată troițele sau vulturii trimiși au fost realizați în atelierele societății menționate[6].

La 10 ani de la fondarea Societății *Cultul Eroilor*, la expoziția organizată în parcul Carol, în concepția arhitectului-pictor Gheorghe Chirovici, din lista cu exponatele expoziției observăm importanța promovării troiței. Din tipologia celor 32 de exponate au făcut parte: proiecte de troiță-cișmea sau banchetă, proiect de fântână monumentală, modele de troițe din stejar sau din piatră naturală în mărime naturală, albume cu troițe, cimitire și monumente existente, dar și macheta mausoleului de la Mărășți [7].

Din 1935, subiectul a fost analizat la capitolul referitor la Propagandă, prin realizarea unei Broșuri cu modele de: troițe, monumente, cruci iar Instrucțiunile, realizate tot acum, trebuiau să oprească realizarea unor semne comemorative lipsite de estetică[8].

Care au fost cele mai potrivite, impunătoare, simbolice sau apropiate monumente de familiile care venite la inaugurare au rememorat clipele fericite alături de cei care au căzut în război și au ajuns eroi? Nu a existat un răspuns care să mulțumească pe toată lumea. Maria Bucur menționează un număr impresionant de monumente dedicate eroilor în România în primul deceniu interbelic, dar și faptul că așa cum Societatea Cultul Eroilor nu a reușit să impună un model unic, tipologia monumentelor a rămas la latitudinea comunităților care le-au edificat.

De la început a existat teama că din motive financiare, monumentele se vor dovedi greu de ridicat, ceea ce ducea la inevitabila acceptare a modestei cruci de lemn, mai ales în spațiul rural, o realitate acceptată ulterior și de „Cultul Eroilor"[9].

Oficial, din anul 1929 exista un for coordonator, în cadrul Ministerului Educației, Cultelor și Artelor, *Comisia Monumentelor Publice*, care avea ca sin-

6. *Expoziția de troițe strămoșești a Societății Mormintele Eroilor*, în „Cultul Eroilor", 1925, nr. 4-6, pp. 7-12.
7. „România Eroică", 1929, nr. 5, pp.19-22.
8. *Darea de seamă a Societății Cultul Eroilor pe anul 1934*, în „România Eroică", 1935, nr. 5-6, p. 24.
9. *Cronica. Monumente comemorative de eroi,* în „Cultul Eroilor", 1925, nr. 7-10, p. 32, *Despre monumentomanie*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1922/1923, nr.1, 01-02, III/10-11, p. 1. Maria Bucur, *Eroi și victime. România și memoria celor două războaie mondiale*, Iași, Editura Polirom, 2019, p. 151.

gură misiune examinarea tuturor proiectelor de monumente care urmau să fie construite în spațiul public, dar pentru că armata și *Cultul Eroilor* au continuat să aibă cel mai important rol, menționata comisie a fost foarte rar menționată în paginile „Cultului Eroilor".

Astfel, *Instrucțiuni privitoare la realizarea monumentelor și cimitirelor de război* au fost exprimate în mod unitar abia din 1930. Acestea au urmărit impunerea unei concepții centralizate cu privire la colaborarea cu Comitetul de inițiativă local, demararea acțiunii de adunare a fondurilor doar dacă se puteau aduna fonduri suficiente iar donațiile erau permise doar cu acceptul Ministerului Sănătății și al Ocrotirilor Sociale[10].

În anul 1930, unul dintre sculptorii lăudați în anii '20 pentru încercarea de a îndruma sculptura monumentală spre o abordare mai rafinată și mai inspirată, D. Mățăoanu a fost victima antreprenorilor care îi foloseau matrițele monumentelor[11].

În timpul domniei sale, regele Carol al II-lea a încercat să impună o mai mare responsabilitate a autorităților locale în ridicarea monumentelor, dar deja cererile sunt tot mai puține[12].

Troița a fost considerată cea mai apropiată manifestare a eroicului soldat român, mai ales pentru că cei mai mulți proveneau din spațiul rural. Primul care a scris în paginile „Cultului Eroilor" despre simbolismul troițelor a fost Gala Galaction, care le considera cele mai potrivite pentru a comemora mormintele puține și răzlețite, „care nu vor putea fi niciodată adunate laolaltă"[13].

Unul dintre cei mai cunoscuți colaboratori al publicației „Cultul Eroilor Noștri", George Lungulescu, a fost de părere, cu ocazia inaugurării unei troițe la Tohanul vechi/jud. Brașov, că: „troițele sunt asemănate cu niște ființe îngenunchiate în rugăciune, două brațe care se ridică pentru a proteja mereu contra vremurilor și a oamenilor, pământul acesta sfințit de cel mai prețios sânge și trup românesc"[14] (Foto 1).

---

10. *Monumente comemorative*, în „România Eroică", 1933, nr. 5-6, pp. 20-21.
11. Maria Bucur, *op.cit.*, p. 152.
12. *Ibidem.*
13. Gala Galaction, *Semnul de pe care săi cunoaștem,* în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr.1, p. 2.
14. George Lungulescu, *Troițele*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1921/1922, nr. 1, III, p. 10.

Multe din numerele publicației încep să fie populate cu reproduceri ale unor troițe tradiționale dar și cu modele aparținând unor arhitecți, dintre care cei mai cunoscuți au fost: Florea Stănculescu și Ștefan Baloșin. Astfel în 1923, arhitectul Florea Ștefănescu se referă la simbolismul troițelor iar numărul din mai 1923 cuprinde reproduceri după modele de troițe realizate de el[15].

Simbolistica lor trebuia să se îmbine cu cea a locului de amplasare, așa cum a fost cazul troiței din cimitirul militar de lângă mânăstirea de la Curtea de Argeș sau a celei ridicate în cimitirul Isvor din Sinaia/jud. Prahova, unde lucrările au fost supravegheate pe atunci de principele Carol[16].

Conform dării de seamă a directorului general al Societății din 1931, care i-a urmat generalului Ion Manolescu, generalul Nicolae Negreanu, troițele urmau să fie amplasate, la fel ca și alte monumente în noul tip de cimitir militar, cimitirul de onoare, care în esență înlocuia cimitirul de mari dimensiuni, și deci costisitor, cu un cimitir de întindere mică împrejmuit, cu cruci de beton pentru eroii cunoscuți și cu un osuar monumental pentru eroii necunoscuți, cazul celor organizate la: Timiș/Predeal, Dragoslavele, Poiana lui Frunză, Alexandria, Brețcu, Poiana Sărată, Bogdănești, Grozești, Slănic, Bordești, Mircea Vodă, Piatra Neamț, etc. Au mai fost instalate troițe în 8 localități din țară.

Există comunități unde un monument vine să se adauge troițelor și crucilor de piatră ridicate cu secole în urmă, cazul celei ridicate de frații Buzești lui Mihai Viteazul sau al monumentului inaugurat la Podul Rizi/jud. Dâmbovița[17]. Altele au fost ridicate pentru a comemora personaje istorice importante pentru comunitate, așa cum a fost troița dedicată lui Tudor Vladimirescu în București și cea dedicată lui Aurel Vlaicu la Bănești/jud. Prahova[18].

Societatea a considerat ca o obligație susținerea materială a dorințele de comemorare a eroilor, cazul notarului Alexandru Vlahuță din Chitei/jud.

15. Florea Stănculescu, *Troițele*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1923, IV-V, p. 9.
16. *Pentru vitejii căzuți pe valea Prahovei*, în „Cultul Eroilor", 1924, nr. 11-12, pp. 12-13, 21.
17. *Inaugurarea monumentului din satul Podul Rizi/jud. Dâmbovița*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr. 3, p. 18.
18. *Troița de la Șelimber*, în „România Eroică", 1926, nr.1, p. 8, *La mormântul lui Mihai Viteazul*, în „România Eroică", 1926, nr. 7-9, p. 22, „România Eroică", 1929, nr. 11-12, p. 1, „Cultul Eroilor Noștri", 1924, IV, nr. 11-12, p. 22.

Ismail[19]. Cu ocazia celei de a III-a Jamboree a cercetașilor din România de la Mamaia, Societatea *Cultul Eroilor* a donat o troiță de beton, care a fost inaugurată în 1934, în prezența regelui Carol al II-lea[20].

Troițele donate de Societatea *Cultul Eroilor* au ajuns și la comunități lipsite de sprijin material, și respectiv în cimitirele militare. Mai ales din activitatea Comitetului Central al Societății *Cultul Eroilor* ne putem da seama de eforturile făcute în acest sens. Astfel, pe anul 1929 aflăm că au fost instalate troițe de stejar sau de beton la: Alexandria, Dej, Brănești/jud. Dâmbovița, Enăchești, Șuici, Tigveni/jud. Argeș, Cornu/jud. Prahova, Timiș-Predeal/jud. Prahova, Focșani, Filiași, Lerești/jud. Muscel[21].

În 1927, Comitetul regional Iași al *Cultului Eroilor* menționa nu numai construirea secțiunii militare a cimitirului *Eternitatea* din Iași, dar și trimiterea de troițe în cimitirele de onoare din zona Moldovei: Galata, Târgu-Frumos, Podul Iloaiei, Hotin, Soroca, Scânteia Negrești/jud. Vaslui, Pașcani, Burdujeni, Noua Suliță, Hârlău/ jud. Botoșani.

La Adunarea generală a Societății *Cultul Eroilor* din 1933 au fost menționate lucrări comemorative în 19 localități, unde au ajuns troițe de stejar sau de beton armat, printre care: Cernăuți, Bazargic, Târgu-Jiu, Pârlita/jud. Mehedinți, Bozovici/jud. Caraș, Poiana lui Mihai Viteazu, Fratoșița, Roșia, Matei Basarab, Dorobanțul/Dobrogea, Medgidia[22].

În cadrul lucrărilor comemorative pentru eroi din 1934, au mai fost trimise troițe în: Reni, Jilava/jud. Ilfov, Constanța, Văcăreni/jud. Tulcea. Pentru același an, Darea de seamă a Societății Cultul Eroilor menționează troițe și în cimitirele de onoare din Poeni, Cireșoaia/jud. Bacău și Zimnicea /jud. Teleorman[23].

Dintre numeroasele cimitirele militare de onoare, menționăm de exemplu pe cel de la Hanul Konaki/jud. Tecuci, unde în 1927 a fost ridicată și o troiță pentru cele 70 de morminte sau cimitirul eroilor Maior Ignat/Botoșani, unde a fost înălțată o troiță de beton [24].

19. „România Eroică", 1927, an VIII, nr. 3-4, p. 20, *Cronica*, în „România Eroică", 1934, nr. 5-6, p. 21.
20. „România Eroică", 1934, nr. 7-8, p. 24.
21. *Ibidem*, 1929, nr. 11-12, p. 1.
22. *Opera Comitetului regional Iași*, în „România Eroică", 1928, nr. 6-7, pp. 11-12, *Cronica*, în „România Eroică", 1933, nr. 5-6, p. 22.
23. *Ibidem*, 1935, nr. 5-6, pp. 12, 16, 19.
24. *Sfințirea cimitirului de onoare de la Hanul Konaki/jud. Tecuci*, în „România Eroică", 1927, nr. 5-7, pp. 24-25, „România Eroică", 1935, nr. 5-6, p. 15.

Cimitirul eroilor din Bogdănești / jud. Bacău, creat încă din timpul luptelor de pe Valea Oituzului din 1916, a fost refăcut de *Cultul Eroilor* în anul 1931, cu o împrejmuire masivă de piatră naturală, cu plăci comemorative din marmură și cu un portal lucrat în stil românesc din piatră naturală, în centru având stema țării. Deși cripta cimitirului era vegheată de un monument, pe aleile secundare se aflau 2 troițe de stejar[25].

Un caz special a fost cel al troiței dedicate unui număr de 159 de militari, victimele unui accident la pulberăria armatei de la Dudești din 27 iulie 1916. Au fost înmormântați în Cimitirul Bellu militar, dar după 7 ani, nefiind considerați eroi de război, conform legislației, urmau să ajungă într-o groapă comună, situația lor fiind salvată de intervenția „Cultului Eroilor" la Ministerul de Război, o troiță fiind ridicată în memoria lor[26].

Deși paginile „Cultului Eroilor" fac referiri la mulți eroi care și-au jertfit viața pentru patria întregită, sunt greu de depășit referințele la Ecaterina Teodoroiu. Probabil, eroinei de la Jiu i s-au dedicat cele mai numeroase articole și proiecte de monumente, din care unele au devenit realitate. Imaginea sa a fost inclusă ulterior, alături de portretele generalilor David Praporgescu, Ioan Dragalina și Stan Poetaș în pagina de comemorare a eroilor, flancată de troițe din publicația „Cultul Eroilor".

În memoria ei au fost proiectate monumente la București și Vădeni, satul natal. În 1921, din inițiativa doamnei Atenia Călugăreanu s-a proiectat un *Muzeu al Patriotismului*, unde o secție urma să poarte numele eroinei. Au contribuit pentru acest muzeu inclusiv românii din America sau aromânii din Balcani. În satele românești a circulat un calendar foarte popular dedicat eroinei, o parte din bani fiind destinați pentru un monument și pentru muzeu.

Primul monument dedicat Eroinei de la Jiu a fost ridicat în Slatina în 1925, fiind realizat de Dumitru Mățăoanu și inaugurat în prezența reginei Maria. Piedestalul statuii în stil baroc susținea o statuie din bronz în mărime naturală și o atitudine dinamică, cu mâna stângă cu arma în cumpănire, iar mâna dreaptă, ridicată cu casca ostășească în mână[27]. Ulterior, alte monumente din perioada interbelică au fost cele de la: Brăila, Tg-Jiu.

25. *Troița de la Dumbrava Sibiului*, în „România Eroică", 1928, nr.1, p. 8, „România Eroică", 1934, nr. 7-8, p. 5.
26. *Premergătorii victoriilor. Mucenicii datoriei*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1923, nr. 7-8, p. 10.
27. *Ce poate și o femeie. Din apelul doamnei Atenia Călugăreanu către sculptorii români*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1922, III, nr. 6, pp. 7-8, *Monumentul eroinei Ecaterina Teodoriu*, în „Cultul Eroilor Noștri",

Alături de monumentele ridicate în mod direct de armată, Mormântul Soldatului Necunoscut s-a identificat, după modelul francez cu națiunea văzută ca o mare familie, care îi plânge pe cei pierduți în război. Publicația „Cultul Eroilor Noștri" a dedicat un întreg număr ceremoniilor dedicate aducerii Eroului necunoscut pentru a fi depus în locul ales din Parcul Carol I. Piatra de mormânt, operă a lui Emil Wilhelm Becker, sculptorul Casei Regale aducea aminte, prin motivele specifice stilului brâncovenesc, de ideea de jertfă. Semnificațiile ceremoniilor care au avut loc de Ziua Eroilor au fost numeroase, prin participarea familiei regale, a guvernului, mitropolitului-primat Miron Cristea, a diplomaților Antantei, prin decorarea de către Franța a Soldatului Necunoscut cu Crucea de Război și comemorările simultane ale eroilor din cimitirele militare ale capitalei și din țară[28].

Ulterior, pelerinajul la Mormântul Eroului Necunoscut, deși nu a luat amploarea dorită de oficiali a reprezentat derularea la nivel național a ceremoniilor pe care comunitățile locale le-au făcut în onoarea celor dispăruți din mijlocul lor. Monumentele lor au fost cele mai numeroase, dar și cele mai diverse, uneori lipsite de simțul estetic impus de Consiliul Central al *Cultului Eroilor*, însă nimeni nu a putut nega implicarea lor emoțională.

Spațiul urban a impus mai ales monumente de for public, care demonstrau într-un grad mai mare, atât implicarea oficială dar și cea a comunității în sine. Un astfel de exemplu a fost cel al amplasării statuii generalului Stan Poetaș în orașul Soroca. Remarcat în luptele din Dobrogea, Călugăreni și Mărășești, generalul a fost considerat apărătorul Basarabiei. Uciderea sa de către bolșevici în 1919 a avut un mare impact în județul Soroca, un comitet de inițiativă condus de fostul prefect al județului contribuind la susținerea materială a statuii. La ceremonie au venit mii de țărani din tot județul, care au participat atât la parastasul din cimitirul orașului, dar și la dezvelirea monumentului, alături de reprezentanții *Uniunii Naționale a Foștilor Luptători*.

Un fapt mai puțin întâlnit a fost acela al slujbei religioase ținute atât de clerul ortodox, dar și de rabinii din nordul Basarabiei, prezenți la ceremonie.

1923, nr. 7-8, p. 20.

28. *Eroul necunoscut, Orfanul războiului, Salutul primului rege al României Mari, Dragostea Franței*, în *„România Eroică"*, 1923, nr. 1-2, p. 13.

Dintre oratori a impresionat Pantelimon Halippa, care a adus un omagiu din partea Basarabiei, iar sculptorul George Dimitriu a fost ovaționat de mulțime.

În momentul când a fost inaugurată în 1921, statuia a fost considerată cel mai impresionant monument pe care Patria recunoscătoare l-a ridicat după război pentru eternizarea eroismului românesc, iar identitatea românească era readusă la Nistru. Evoluția ulterioară a istoriei Basarabiei și-a pus amprenta și asupra statuii, care în 1940 a fost adusă în țară, readusă la Soroca în 1942 și ulterior distrusă[29].

La Chișinău, monumentul cunoscut sub denumirea de Apostolii basarabeni a fost dedicat celor 3 români basarabeni, care au crezut într-o renaștere românească, într-o perioadă când aceasta părea puțin probabilă. Poetul Alexe Mateevici a murit de tifos exantematic în vara anului 1917, iar Simeon Murafa și Andrei Hodorogea au fost uciși de bolșevici pentru susținerea ideilor naționale românești. Monumentul instalat în grădina Episcopiei Ortodoxe din Chișinău în 1923, operă a sculptorului Vasile Ionescu-Varro, a avut o structură compozițională deosebită. Basoreliefurile cu portretele eroilor sunt încastrate într-un perete vertical, care avea în față un vultur de bronz cu aripile desfăcute, iar monumentul de 3 metri avea în partea de sus stema țării și 2 ramuri, una de stejar și una de laur[30].

O altă comunitate românească, cea din Cernăuți, a inaugurat în 1924 monumentul Unirii în prezența familiei regale, a unui mare număr de lideri politici, în frunte cu Ion I.C. Brătianu, generali ai armatei, inclusiv generalul Iacob Zadik, cel care intrase în Cernăuți în 1918, dar și a lui Miron Cristea, mitropolitul-primat și Vladimir de Repta, mitropolitul Bucovinei. Familia regală s-a implicat prin numirea principelui Carol ca președinte al comitetului de inițiativă, alături de istoricul Ioan Nistor, generalul Ludovic Mircescu și doctorul Ion Jianu.

Cu o structură complexă, la care au contribuit arhitectul Victor Ștefănescu și sculptorii Teodor Burcă și Spiridon Georgescu, monumentul avea o formă semicirculară, iar în centru se afla un soldat român, având în față o fată în genunchi, Bucovina recunoscătoare. Monumentul a fost distrus de ruși, singura

---

29. *O mare sărbătoare națională la Soroca*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1922, nr. 1, pp. 6-8.
30. Gheorghe Făuraru, *Apostolii și martirii basarabeni*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1924, nr. 1-2, pp. 12-14.

piesă salvată și adusă la Muzeul de Istorie Națională din București fiind statuia din spatele arcului de zid al complexului, realizată de Spiridon Georgescu, care a realizat zimbrul de bronz, care strivea cu copita vulturul bicefal austriac[31].

Spațiul urban a impus și monumente care scot în evidență și alte solidarități, cum au fost cele profesionale. În Ploiești/jud. Prahova, în 25.08.1920, tablourile celor 24 de învățători care au murit în război au fost duse la școlile unde au predat după comemorarea lor în biserică.

La spitalul Colțea, o placă a fost dedicată celor care au făcut parte din personalul spitalului și au murit în război. S-a considerat că „opera plină de vigoare" a lui Dumitru Mățăoanu făcea cinste artei și sufletului românesc[32].

O altă modalitate de eternizare a memoriei eroilor a fost posibilă și prin monumentele ridicate în munții care au străjuit în timpul războiului căile de acces spre Transilvania sau Banat așa cum avem cazul crucii de pe muntele Gurga/jud. Prahova. Crucea construită în 1929 de către Comitetul Central al Societății *Cultul Eroilor* avea o înălțime de 10 metri, tocmai pentru a fi vizibilă de pe șoseaua națională București-Brașov și calea ferată. Inscripția dedicată eroilor a fost amplasată la baza soclului[33].

Cele mai numeroase au fost monumentele ridicate de comunități, care au oferit nu numai avantajul unui sprijin material, dar și al solidarității față de pierderile suferite.

În București, printre primele monumente dedicate eroilor au fost cele ale unor parohii, cazul celor de la: Biserica Sf. Gheorghe-Capră din Pantelimon-Obor, de la Sf. Silvestru sau Biserica Mavrogheni.

Cei 83 de eroi ai parohiei Sf. Gheorghe Capră din București au fost comemorați la inițiativa preotului econom Gheorghe Crețu și a credincioșilor din parohie prin sfințirea în 1922 a unui monument care reprezenta un vultur pe un piedestal.

În iunie 1924, un monument a fost ridicat în fața bisericii Sf. Silvestru din București, la inaugurare participând principele Carol și fostul ministru Grigore

31. *Dezvelirea Monumentului Unirii de la Cernăuți*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 7-8, pp. 11-12.
32. *O procesiune pentru eroi. Comemorarea învățătorilor prahoveni*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr. 1, p. 6, *Festivități*, în „Cultul Eroilor", 1924, nr. 9-10, p. 24.
33. *Comemorarea de pe muntele Tulișea/jud. Hunedoara*, în „România Eroică", 1934, nr. 9-10, p. 24, *Cronica*, în „România Eroică", 1932, nr. 3-4, pp. 18-19.

Trancu-Iași, care a sprijinit inițiativa. Operă a sculptorului Vasile Ionescu-Varro, grupul statuar din bronz era format din 2 personaje, o femeie în costum național, simbolizând patria, cu un drapel în mâna, îndeamnă la luptă cu mâna dreaptă și susține un soldat rănit cu cea stângă, tratarea subiectului este una clasicistă, în care accentul se pune nu pe stil ci pe mesajul transmis.

La biserica Mavrogheni, numele eroilor din parohie a fost trecut pe o placă realizată de sculptorul Theodor Burcă[34].

În continuare, în foarte multe cazuri, prin comunitate înțelegem elita satului, preotul și învățătorul, care conduc comitetul de inițiativă pentru ridicarea monumentelor.

Astfel, pentru comunitatea din Podul Rizi/jud. Dâmbovița, preotul Bucur Popescu și învățătorul Amza Ghițescu au susținut inițiativa unui monument pentru cei 90 de eroi ai comunei, din care 54 nu s-au mai întors. Inaugurat în 1921, monumentul a fost realizat de un sculptor italian, Silvio Romani De Simon și reprezintă un soldat în ținută de campanie cu arma la picior, privind în zare, sprijinit pe o coloană. Pe soclul masiv, numele eroilor este gravat pe cele 3 laturi[35].

O altă comună, Vârfuri/jud. Dâmbovița a inaugurat în 30.07.1922, monumentul dedicat celor 94 de eroi din Primul Război Mondial. O particularitate a localității erau cele 50 de troițe dispuse până la biserică și în jurul monumentului au fost așezate 5. Monumentul din beton armat reprezenta un soldat în poziție de repaus, așezat la baza unei coloane ionice[36].

Preotul satului Petroșani/jud. Prahova a mobilizat comunitatea la ridicarea unui monument comemorativ pentru cei 75 de eroi ai comunei. Inaugurarea acestuia în data de 4.11.1923 a coincis și inaugurarea noului local al școlii[37].

---

34. *Dezvelirea unui monument*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 3-4, p. 8, „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 3-4, pp. 3-6), *Placa comemorativă a eroilor așezată în biserica Mavrogheni din București*, în „România Eroică", 1926, nr.10-12, p. 22.
35. *Inaugurarea monumentului din satul Podul Rizi/jud. Dâmbovița*, în „Cultul Eroilor", 1921, nr.2-5, pp. 18-19.
36. Grigore Lungulescu, *Cultul eroismului în Dâmbovița*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1923, nr. 3-5, pp. 15-16.
37. *Dezvelirea monumentului de la Petroșani/jud. Prahova*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1923, nr. 7-8, p. 19.

Comunitatea din Valea Româneștilor/jud. Argeș a ridicat un monument atât pentru eroii comunei, dar și pentru cei necunoscuți, găsiți pe teritoriul acesteia. Comitetul de inițiativă a fost format din preot, învățător și localnici, dar ajutorul cel mai mare a fost dat de familia Alimăneșteanu și maiorul Bucur Dumitru, de la Ministerul de Război.

Alături de monumentul inaugurat în data de 17.06.1924 au fost înhumați și doi ofițeri, Emil Ciovârnache și Gheorghe Telibașa, care au murit în bătălia de la Dragoslavele. Monumentul reprezintă un vultur pe o coloană, pe care au fost trecute numele eroilor[38].

În comuna Prunișor/jud. Mehedinți în amintirea foștilor luptători din războiul 1916-1918 a fost realizat în 1925 un monument, prilej pentru președintele Societății *Carpații*, Volintinescu, să aducă un omagiu celor comemorați în numele celor 1500 de foști luptători din orașul Severin[39].

Celor 102 eroi din Slobozia/jud. Vlașca le-a fost dedicat în 1925 un monument realizat de arhitectul State Baloșin și sculptorul Theodor Burcă, un obelisc cu basoreliefuri reprezentând pe regele Ferdinand și stema țării. Printre cei care au contribuit se aflau: preotul orașului și mai mulți militari, Societatea *Cultul Eroilor*, Prefectura Vlașca, comandantul Companiei de Jandarmi, Consiliul de administrație al Cooperativei Sf. Spiridon[40].

Cel din Călărași/jud. Ialomița, inaugurat în data de 04.02.1926 a fost ridicat de un comitet condus de primarul orașului, avocatul Hristodorescu, și reprezintă un soldat pe un soclu impunător cu arma în mână, care veghează și basoreliefuri pe părțile laterale cu inscripția: „Eroilor călărășeni, cari s-au jertfit pentru întregirea neamului"[41].

În Grecii de Sus/jud. Ilfov avem același tipar, la sfințirea monumentului în amintirea celor 100 de eroi au contribuit: domnul Lazăr Costache, Prefectura Ilfov, Societatea *Cultul Eroilor* iar familia Greceanu a donat terenul. La data de

---

38. *Cucernicia satului Valea Româneștilor/jud. Argeș*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 9-10, pp.16-18.
39. *Dezvelirea monumentului din comuna Prunișor/jud. Mehedinți*, în „Cultul Eroilor", 1925, nr. 7-10, p. 31.
40. *Sfințirea monumentului comemorativ al eroilor din Slobozia/jud. Vlașca,* în „Cultul Eroilor", 1925, nr.7-10, p. 13.
41. *Monumentul eroilor din Călărași/jud. Ialomița*, în „România Eroică", 1926, nr. 3-5, p. 45.

16.05.1926, monumentul care reprezenta ostașul român întors din război victorios, a fost realizat după macheta sculptorului statuar Dumitru Mățăoanu [42].

Participarea reginei Maria și a principesei Ileana a adăugat mult fast la inaugurarea monumentului din Roșiorii de Vede/jud. Teleorman din data de 21.09.1927. Inițiativa locală a fost susținută de primar, avocatul Popescu-Nedea iar monumentul reprezintă soldatul român, apărătorul drapelului național pe un soclu bogat ornamentat, iar sculptorul Dumitru Mățăoanu a fost felicitat de regină[43].

La Caracal/jud. Teleorman, statuia a fost ridicată de marii proprietari din localitate, ca răspuns la chemarea garnizoanei. Au contribuit în principal colonelul Graf, comandantul garnizoanei Caracal, Societatea *Mărăști-Mărășești*, Prefectura Romanați, Primăria Caracal, prințul Basarab-Brâncoveanu, Banca Națională, filiala Caracal, Băncile: Sprijinul, Banca Viitorul, Banca Populară, Banca Buna Vestire, particulari[44].

Nicolae Dăscălescu, președintele comitetului de inițiativă din Drăgănești/jud. Vlașca, a reușit împreună cu sătenii, intelectualii din Drăgănești, Banca Populară „August Treboniu Laurian", primăria și Societatea *Mormintele Eroilor* să ridice un monument pentru eroii comunei care au murit în bătălia de pe Argeș și Neajlov. Monumentul inaugurat în data de 28.09.1930 a fost opera unui tânăr sculptor, I. Pantazi și reprezenta soldatul român cu steagul în mână pe un soclu înalt, unde sunt trecuți eroii comunei[45] (Foto 3).

Comuna Podul Turcului/jud. Bacău și-a comemorat eroii din localitate printr-un monument, cu un soclu de 5 metri, în formă de obelisc și cu o cruce în vârf. Fondurile au fost adunate la inițiativa văduvelor de război de un comitet local condus de domnul Țurțureanu[46].

---

42. *Sfințirea monumentului comemorativ al eroilor din comuna Grecii de Sus/jud. Ilfov*, în „România Eroică", 1926, nr. 3-5, p. 46.
43. *Inaugurarea monumentului de la Roșiorii de vede/jud. Teleorman*, în „România Eroică", 1928, nr.12, p. 12.
44. *Un înălțător exemplu de cinstire a mormintelor de război la Caracal*, în „România Eroică", 1929, nr. 3, p. 14.
45. *Monumentul eroilor vlășceni*, în „România Eroică", 1930, nr. 10-12, p. 23.
46. *Cronica. Solemnități*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1925, nr.7-8, pp. 23-24.

La inaugurarea în 1929 a monumentului din Poenari/Apostoli/jud. Prahova au fost prezenți printre alții: maiorul Fotescu, delegatul Societății *Cultul Eroilor* și învățătorul Tache Rădulescu, președintele comitetului inițiator.

Au fost și situații când ridicarea unui monument a necesitat eforturile a 3 comune, așa cum a fost cazul comunelor: Gogoșari, Rălești, Drăghiceanu/jud. Vlașca. A fost ridicat pe locul vechii biserici din comuna Gogoșari, datorită eforturilor depuse de: prefectul județului, căpitanul de intendență Popescu cu familia, alături de Societatea „Cultul Eroilor". Pe frontispiciul monumentului se află dedicația: *Eroilor noștri*, iar pe fețele laterale sunt trecuți cei 142 de eroi ai comunelor. Monumentul inaugurat în 1932 reprezintă un soldat în atac, cu cămașa sfâșiată și patul armei rupt, așezat pe un soclu de piatră, operă a sculptorului Spiridon Georgescu[47].

Banii pentru monumentul din Fratoșița/jud. Dolj au fost strânși de căpitanul Ureche, președintele Casei de Cetire și al Comitetului de ridicare a monumentului. A fost lăudată activitatea sa meritorie, membrii Casei de cetire au o bibliotecă cu 1500 de cărți, abonament la 10 reviste populare, au achiziționat un aparat de radio și promovează modelele originale din cusăturile populare, oferind premii pentru cele mai frumoase. Monumentul, un vultur de bronz ridicat pe un obelisc, avea pe piedestal, o cască de soldat pe o cunună de lauri și o inscripție[48].

Societatea culturală *Căminul Sf. Voievozi* din Țăndărei/jud. Ialomița a avut și ea inițiativa unui monument, care a fost dispus în mod simbolic între școală și biserică, în mijlocul unei populații, unde preoții și învățătorii au depus mari eforturi în ceea ce privește educația. Cu toate acestea, nu se dau informații despre monumentul inaugurat în 1922, deoarece simplii pietrari nu au avut nici o concepție artistică[49].

Apărute ca idee în iarna anului 1917/1918, Casele Naționale s-au constituit într-un demers de ridicare culturală a celor din spațiul rural și urban din

47. *Solemnitatea inaugurării monumentului eroilor din comuna Poenari-Apostoli/jud. Prahova*, în „România Eroică", 1929, nr. 9, p. 12, *Județul Vlașca își cinstește eroii*, în „România Eroică", 1932, nr. 10-12, pp. 15-16, „România Eroică", 1934, nr. 5-6, p. 21.
48. *Monumentul de la Fratoșița/jud. Dolj*, în „România Eroică", 1932, nr. 10-12, p. 18.
49. *Dezvelirea monumentului eroilor de la Țăndărei/jud. Ialomița*, în „Cultul Eroilor", 1922, nr. 8-9, pp. 15-16.

Basarabia de exemplu, unde se simțea nevoia întăririi spiritului național și a dezvoltării eroismului civic. Un astfel de exemplu a fost și Casa Națională din Sichirlichitoi/jud. Ismail, condusă de cei doi preoți ai comunei, care a ridicat un monument jandarmilor Chirică Enache din Cârja/jud. Tutova, Nicolae Grigore din Vadu Sorești/jud. Buzău și caporalul Preda Alecu din Coradu/jud. Tecuci, căzuți în lupta cu bandele de comitagii bulgari din regiune. Monumentul, un obelisc în formă de cruce în partea superioară, avea trecut pe frontispiciu numele lor[50].

La inițiativa soților Bengliu, Marin și Eugenia, învățători în comuna Crețeștii de sus/jud. Fălciu, cu concursul ministerului și al comunității locale, s-a ridicat un monument în amintirea eroilor de aici. Inaugurat în 1928, monumentul, situat alături de școală, avea o înălțime de 7 metri, reprezenta un vultur, iar pe plăci de marmură au fost trecute cu litere aurite numele celor 100 de eroi. Cei care au contribuit cel mai mult au fost învățătorii, care au folosit modestele lor economii, 40.000 de lei, motiv pentru care au fost felicitați de ministerul Culturii și de patriarhul Miron Cristea. În scrisoarea de mulțumire a fost menționat și faptul că cei doi învățători conduceau și o cohortă de cercetași[51].

În Strehaia/jud. Mehedinți, inițiativa unui monument pentru cinstirea celor 308 eroi a plecat de la locotenent-colonelul Brăescu. La ceremonia de inaugurare din data de 15.08.1922 au venit la dezvelirea monumentului oficialități și societăți ale foștilor luptători, fiecare cu drapelele lor. Monumentul inaugurat în parcul orașului are forma unui turn de 7 metri, cu plăci de marmură, cu numele eroilor, iar cupola de sus are ancadramente de forma celor folosite la mânăstirea Strehaia, ctitorie a lui Matei Basarab[52].

Sunt menționate și inițiative locale, care s-au evidențiat fie prin contribuții individuale sau printr-o tipologie mai specială a monumentelor.

Proprietara Avianu Ecaterina din comuna Brănești/jud. Ilfov dăruiește monumentul inaugurat în data de 20.06.1924, un înger cu o coroană de lauri montat pe un soclu de marmură înalt de 3 metri[53].

---

50. *Monumentul Cassei Naționale Fântâna Zânelor din comuna Sichirlichitoi/jud. Ismail*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1922, nr. 11, p. 24.
51. *Monumentul eroilor din Crețeștii de sus/jud. Fălciu*, în „România Eroică”, 1928, nr. 8, p. 11.
52. *Dezvelirea monumentului din Strehaia/jud. Mehedinți*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1922, nr. 8-9, pp. 15-16.
53. *Din comuna Brănești/jud. Ilfov*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1924, nr. 3-4, p. 22.

Negustorul dâmbovițean Petru Delcă din comuna Crovu/jud. Dâmbovița a susținut singur în 1922, ridicarea unui monument în amintirea celor 86 de eroi. Monumentul care reprezintă o văduvă și un orfan alături de o cruce, simboliza patria îndoliată de jertfele fiilor ei[54].

Locuitorul Vasile Crețu din Mânzați/jud. Tutova a ridicat în curtea bisericii o cruce de stejar pentru slujbele de pomenire a eroilor din comună și a comandat o icoană de mari dimensiuni cu Înălțarea Domnului, care are trecute pe spate numele eroilor din comună[55].

La 01.10.1934, biserica și monumentul eroilor din comuna Fundulea/jud. Ilfov au fost sfințite în prezența familiei Mărdărescu, care a restaurat biserica și a ridicat monumentul eroilor, având și ajutorul Camerei Agricole, pe terenul donat de locuitori. Sculptorul Spiridon Georgescu a realizat monumentul, un soldat care lovește dușmanul cu patul armei[56].

În Ulmu/jud. Ialomița, domnul Vasilescu a suportat toate cheltuielile pentru monumentul eroilor, care reprezintă un vultur pe un piedestal, unde sunt trecute numele eroilor[57].

Sătenii din Marița, comuna Racovița/jud. Vâlcea au început ridicarea unei biserici pentru cinstirea eroilor. Comitetul bisericii a făcut ulterior un călduros apel pentru a fi ajutați să termine biserica prin cumpărarea fotografiei cu reprezentarea bisericii și a constructorilor ei[58].

Eforturile Societății *Recunoștința* au dus la ridicarea unei biserici în amintirea eroilor din cele 4 sate care formau comuna Dumbrăveni/jud. Botoșani. Aici au fost organizate 50 de parcele de morminte, fiecare sătean a plătit pentru o cruce din cimitirul amenajat în jurul bisericii, în mijlocul cimitirului se află un altar în formă de piramidă din piatră, cu o firidă pentru candele[59].

Proprietar în comuna Storobăneasa/jud. Teleorman, domnul Racotă a ridicat o cișmea publică pentru comemorarea eroilor, inaugurată în 1929. Autorul,

54. *Cronica*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1924, nr. 11-12, p. 24.
55. *Pomenirea eroilor*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1923, nr. 5-6, p. 20.
56. *Biserica și monumentul eroilor din comuna Fundulea/jud. Ilfov*, în „România Eroică”, 1934, nr.11-12, p. 27.
57. *Monumentul eroilor din Ulmu/județul Ialomița*, în „România Eroică”, 1926, nr. 10-12, p. 24.
58. *Biserica-monument pentru eroi, satul Marița, comuna Racovița/jud.Vâlcea*, în „România Eroică”, 1926, nr. 7-9, pp. 20-21.
59. *Vrednicia comunei Dumbrăveni/jud. Botoșani*, în „Cultul Eroilor Noștri”, 1923, nr. 7-8, p. 19.

pictorul-arhitect Gh. Chirovici a fost lăudat în mod deosebit pentru că a creat un monument-model, o operă pioasă, monumentală, dar și de utilitate publică[60].

Negustorul Ioan Tudor Lungu din Lămotești/Gălbinari/jud. Ilfov a donat primăriei un tablou comemorativ cu toți cei 150 de eroi din comună, în amintirea tatălui său, căzut la Mărășești.

Mai mult, un alt proprietar, Tică Rădulescu a donat bani în memoria fratelui său, ofițer de artilerie, mort pe câmpul de luptă. Ei au continuat de fapt o tradiție, în aceeași comună, un alt proprietar și negustor în capitală, N. Căciulescu, donase tot primăriei o placă de marmură cu numele a 6 săteni care au murit în Războiul de independență[61].

Cel mai încărcat de simbolism a fost monumentul dedicat eroului locotenent Victor Ioachimovici din Cimitirul militar Bellu/București, mort în luptele de la Turtucaia din 24 august 1916, cunoscut și sub numele de monumentul Turtucaia. Ridicat de tatăl său în data de 13.10.1929 monumentul a fost dedicat să fie un mormânt pentru unicul său fiu, dar să cinstească și amintirea celor care au luptat alături de el și au murit în valurile Dunării.

Este un monument complex, cu mai multe inscripții, fiecare având o simbolistică aparte: emblema în relief a Societății *Cultul Eroilor*, medalionul cu chipul eroului și ultimele sale cuvinte înainte de a pleca la război: „De va fi să fim împresurați, eu n-am să mă predau". Cele mai elaborate scene sunt cele care redau lupta de la Turtucaia, preluate dintr-o sursă germană, ca și ultimele sale clipe și sinuciderea care a fost preferată prizonieratului bulgar.

La baza monumentului, impresionează cei 4 sfincși de bronz pe un piedestal de piatră cu inscripțiile: Ce e viața? Ce e moartea? Care e începutul? Care e sfârșitul? Monumentul, devenit ulterior cavoul familiei, a fost socotit deosebit din toate punctele de vedere, motiv pentru care Societatea *Cultul Eroilor* i-a dedicat un număr special[62]. După 1990, cei 4 sfincși au dispărut.

În Moldova, monumentul de la Fălticeni/jud. Suceava a fost și a rămas singular, fiind închinat de oraș celor care au apărat orașul de trupele bolșevice în 1917. Comitetul de inițiativă, condus de maiorul N. Gârlea, fostul primar al

---

60. *Comemorarea eroilor din comuna Storobăneasa/jud.Teleorman*, în „România Eroică", 1929, nr. 7, p. 13.
61. *Fapte patriotice*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1924, nr. 3-4, p. 23.
62. *Un monument simbolic*, în „România Eroică. Supliment", 1930, pp. 3-20.

orașului, a declarat câștigător al concursului pentru monument pe Theodor Burcă. Inaugurat în 1922, monumentul reprezintă un grănicer, cu arma în mână care stă de veghe. Pentru că a fost considerată o lucrare de valoare, prin concepție și realizare, Societatea *Cultul Eroilor* a contribuit cu suma de 10.000 de lei. La ceremonia de inaugurare au participat reprezentanți ai armatei, *Societatea ofițerilor demobilizați din București, Societatea demobilizaților Mărășești, Societatea veteranilor din jud. Suceava*[63].

Monumentul de la Odobești/jud. Putna a fost ridicat în 1921, prin subscripție publică la inițiativa judecătorului Ștefan Bărănescu. Tot acum, înainte de ceremonia din piața Carol, au fost neînhumați în cimitirul orașului, ofițerii Pamfil Mișconi și Nicolae Ioniță, găsiți după mulți ani pe înălțimile Muncelului, unde au luptat. La ceremonia de inaugurare, după serviciul ortodox a avut loc și cel oficiat de rabinul Schechter în limba română. Statuia realizată de Theodor Burcă reprezintă România sub forma unei frumoase țărănci, îndemnând la atac pe un ostaș român printr-un gest al brațului drept, în timp ce cu brațul stâng susține un erou lovit de moarte de un glonț dușman. Pentru realizarea ei a fost felicitat și s-a propus ca autorul monumentului să fie declarat cetățean de onoare al orașului[64].

La Burdujeni/jud. Suceava în spitalele de evacuare de aici au murit 472 de militari, iar din sat au plecat la război 72 de bărbați, motiv pentru care s-a ridicat în centrul târgului, o cruce-monument comună cu următoarele inscripții: „Am cucerit ce aveam de cucerit. Slăvind memoria eroilor, cinstim neamul"[65].

În Panciu/jud. Putna inițiativa a plecat de la un comitet local, condus de un președinte inimos, Asfadur Burdea, iar monumentul a fost inaugurat la data de 02.05.1928, în prezența a doi foști miniștri, Săvescu și Chirculescu. Pentru monument, un soldat cu arma în mâini și inscripția „Eroilor din Pan-

---

63. *Cinstirea eroilor căzuți pentru Țară. Monumentul de la Fălticeni/jud. Suceava. Dare de seamă,* în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr. 4, p. 32, „Cultul Eroilor Noștri", 1922, nr. 6, p. 18.
64. *Dezvelirea monumentului de la Odobești/jud. Putna. Cum se răsplătesc jerfele eroilor neamului*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr. 2-5, pp. 17-20.
65. *Informațiuni de la dezvelirea monumentului de la Burdujeni/jud. Suceava*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1923, nr. 3, p. 16.

ciu, 1916-1918, Patria recunoscătoare" au contribuit și locuitorii emigrați între timp în America[66].

Și comuna Cataraia/jud. Tutova și-a inaugurat în 1921 monumentul în memoria eroilor, iar la ceremonie au participat pe lângă prefect, multe oficialități și țărani. Monumentul era o cruce bogat ornamentată, cu o inscripție dedicată eroilor, cu numele lor, realizată de Franceschini[67].

Cei 100 de eroi ai comunei Oancea/jud. Covurlui au fost comemorați, alături de învățătorii Mironescu și Gâdei, cărora le sunt dedicate 2 busturi, la inițiativa maiorului Paladi. Destul de târziu, monumentul de marmură a fost inaugurat în 1934, după modelul oferit de Societatea *Cultul Eroilor* și reprezenta un obelisc, cu deviza regală *Nihil Sine Deo*, stema țării și o inscripție comemorativă[68].

Publicația „Cultul Eroilor" a militat în plan național la edificarea și implicit acceptarea unui singur tip de monument pentru comemorarea eroilor de război, dar s-a ajuns destul de repede la necesitatea unei soluții de mijloc, care să ajute comitetele de inițiativă locale prin modele prezentate în expoziții special organizate în acest scop. Inițial, pentru a promova troița, artiștii au realizat variante stilizate ale acestora sau ale crucilor ciobănești, dar a fost clar că deși i se putea acorda un dorit specific național, nu a fost singura soluție aleasă.

Monumentele au avut alături de troițe un rol important în comemorarea eroilor realizată de comunitate. Cele mai întâlnite tipuri de monumente au fost: obeliscul și vulturul, cruci monumentale, soldatul român în diverse ipostaze: la luptă, rănit, stând de veghe, alături de patria recunoscătoare reprezentată de o femeie în port popular.

De la inaugurarea Mormântului Eroului Necunoscut la Ecaterina Teodoriu, eroina de la Jiu, generalii Ioan Dragalina, David Praporgescu și Stan Poetaș sau monumentele dedicate martirilor basarabeni sau cel al Unirii de la Cernăuți, au transmis în forul public un mesaj al identității naționale. Comunitățile locale au fost cele care au conservat mult mai vizibil, prin întregul proces de ridicare

---

66. *Cultul eroismului la Panciu/jud.Vrancea*, în „România Eroică", 1929, nr. 1, p.15.
67. *Dezvelirea monumentului eroilor din comuna Cataraia/jud. Tutova*, în „Cultul Eroilor Noștri", 1921, nr. 2-5, p. 31.
68. *Monumentul celor 100 de eroi din Oancea/jud. Covurlui*, în „România Eroică", 1934, nr.7-8, p. 21.

a unui monument de multe ori cenotaf, durerea pentru cei care nu s-au mai întors acasă. De fapt, ele au refăcut cel mai evident drumul între exprimarea durerii și cea a mândriei naționale.

Dacă monumentele de for public din orașele și provinciile istorice ale României au fost destinate exacerbării unui sentiment de mândrie, cele ale comunităților rurale, au conștientizat mai ales, pe lângă durerea pierderii lor, importanța celor plecați din rândurile lor în realizarea proiectului național. Ideea de comunitate care îi consideră în continuare ca parte a ei, se va accentua când pe soclul monumentelor au fost adăugate numele celor căzuți în al doilea război mondial.

David Löventhal considera că de multe ori modificăm trecutul pentru a deveni parte din el, dar și pentru a-l face al nostru, putem considera că acesta a fost și cazul comunităților care și-au găsit în monumente și organizarea cimitirelor eroilor o modalitate de aducere aminte și de sublimare a durerii pierderii unei întregi generații[69].

69. David Löventhal, *op.cit.*, p. 371.

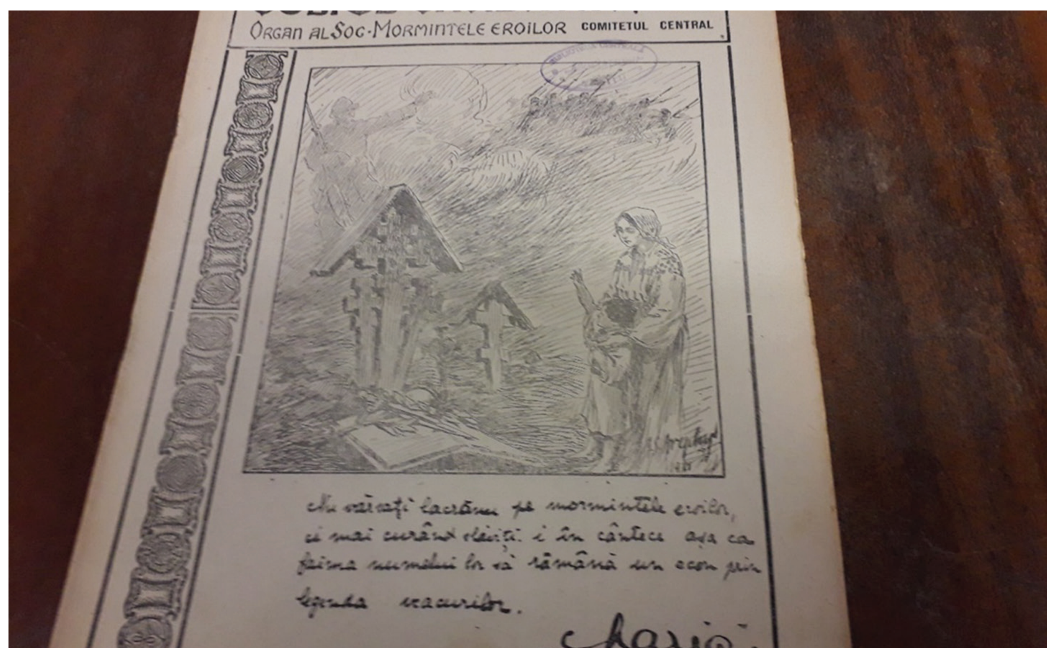


Foto 1. *Coperta publicației „Cultul Eroilor Noștri”, 1924, anul V/3-4 cu motivul troiței*

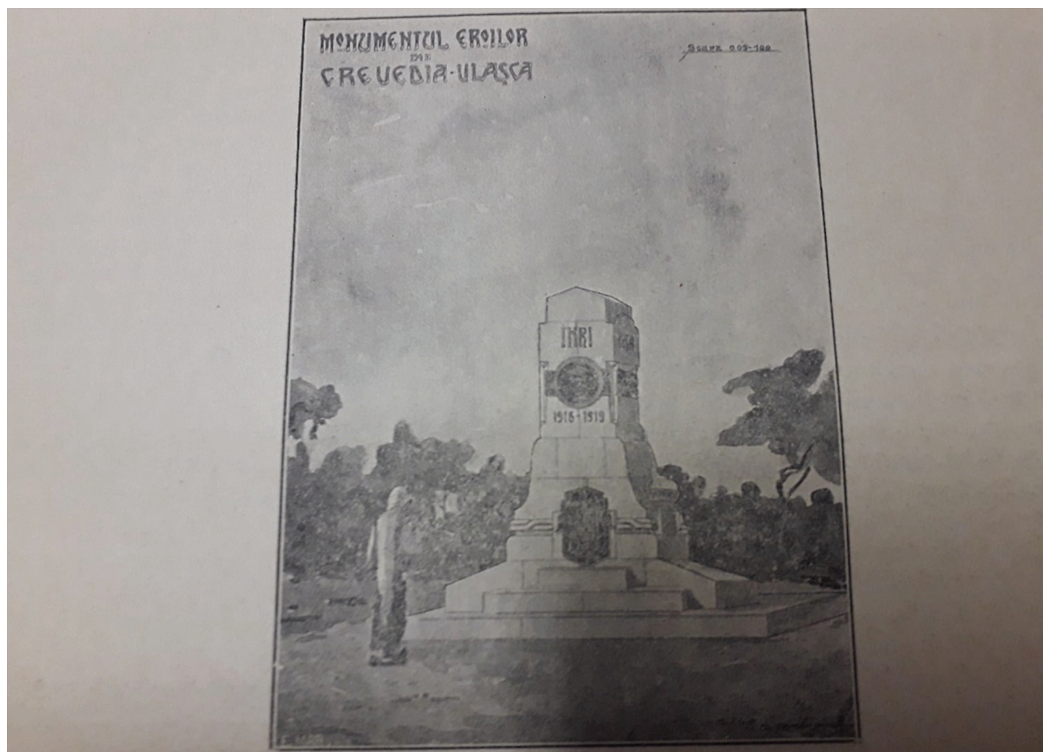


Foto 2. *Spre adevărata artă comemorativă. Monumentul eroilor din comuna Crevedia-Vlașca în: „Cultul Eroilor Noștri", 1924, V/3-4, p. 15*

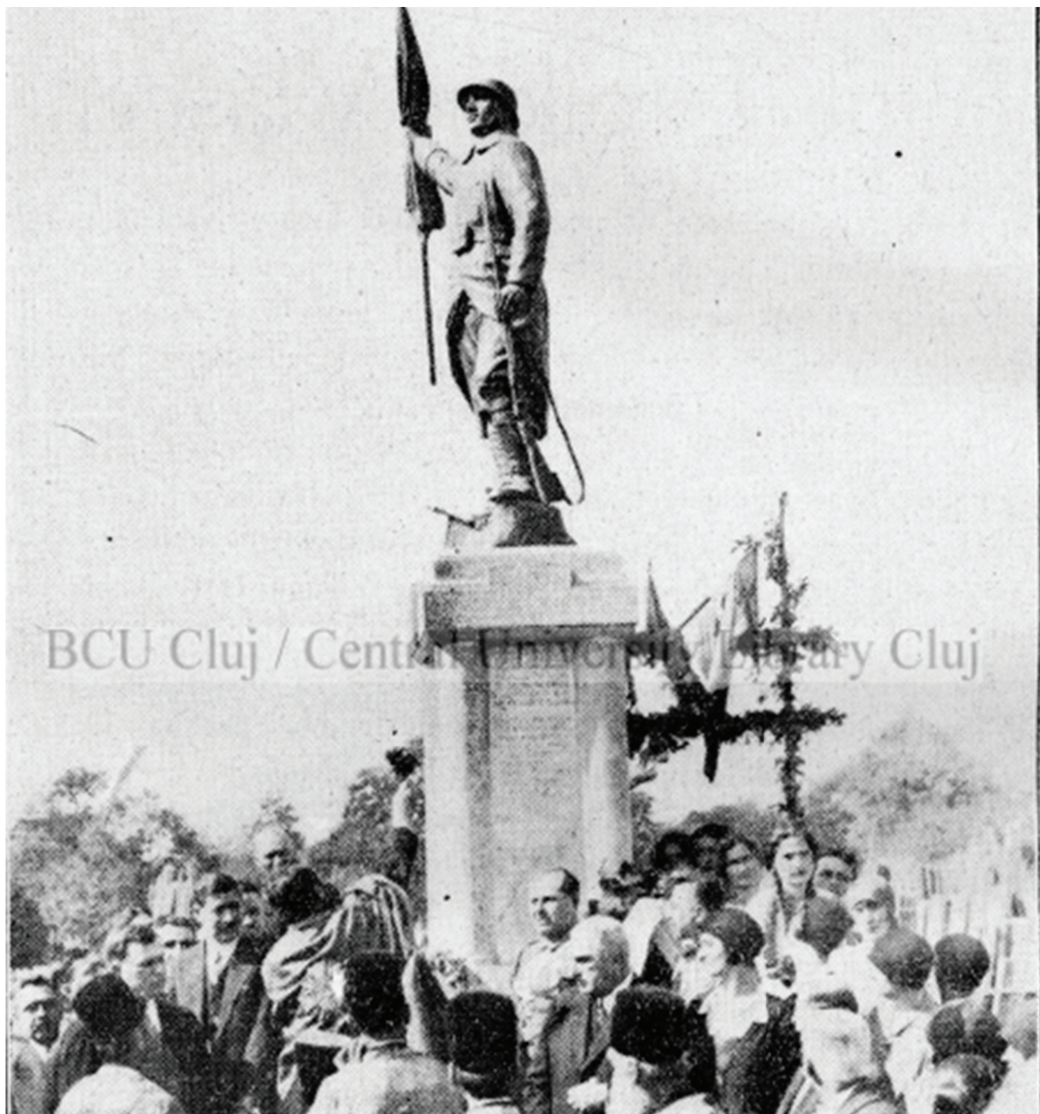


Foto 3. *Monumentul eroilor din localitatea Drăgănești/jud. Vlașca în: „România Eroică", 1930, nr. 10-12, p. 24.*



ISBN: 978-606-37-2407-7